Paul MATTEI

Collection U

LE CHRISTIANISME ANTIQUE DE JÉSUS À CONSTANTIN

3e édition

ARMAND COLIN

Paul MATTEI

Collection U

LE CHRISTIANISME ANTIQUE DE JÉSUS À CONSTANTIN

3e édition

ARMAND COLIN

PAUL MATTEI

Le christianisme antique de Jésus à Constantin

3e édition

ARMAND COLIN

Collection U

Histoire

Ouvrage dirigé par Maurice Sartre

Document de couverture : Catacombe de Domitille, IIIe siècle, Rome

Armand Colin est une marque de Dunod Éditeur,
11 rue Paul Bert, 92240 Malakoff
http://www.armand-colin.com
© Armand Colin, 2020 pour la présente édition
© Armand Colin, 2008, 2009, 2011
ISBN : 978-2-200-62860-4

Ce document numérique a été réalisé par PCA

Table

Couverture

Page de titre

Copyright

Préface

Avant-propos

- Questions
- Limites chronologiques et articulations de l'exposé
- Coup d'œil sur les sources littéraires

PREMIÈRE PARTIE
Regards sur le monde environnant

- Chapitre 1 Le judaïsme tardif
  - Le judaïsme au tournant de l'ère : constatations et questions
  - Vitalité du judaïsme (1). Le judaïsme palestinien
  - Vitalité du judaïsme (2). Le judaïsme hellénistique
  - Attractivité et unité substantielle du judaïsme

La ruine du judaïsme palestinien. Le nouveau visage du judaïsme

Pour prendre date…. Juifs et chrétiens

Chapitre 2 Les paganismes à l'époque impériale

Maintien des religions « poliades » traditionnelles

Le culte impérial

La nouvelle religiosité

Christianisme et paganisme

DEUXIÈME PARTIE
Jésus et l'époque apostolique

Chapitre 3 Jésus

Les sources

Brève histoire de la recherche sur le « Jésus historique » : les « trois quêtes »

Critique des évangiles canoniques (1). La critique littéraire

Critique des évangiles canoniques (2). La critique historique : du Christ de la foi au Jésus de l'histoire

Le Jésus de l'histoire. Ce qu'il est possible d'avancer

Questions disputées (1). Sur la « biographie » : la chronologie

Questions disputées (2). Sur la « biographie » : les origines

Questions disputées (3). Sur la « biographie » : la vie publique

Questions disputées (4). Sur le « message »

Par mode de conclusion…

Chapitre 4 L'époque apostolique

Sources principales

La première communauté de Jérusalem

Paul

La fin de l'âge apostolique

Le premier tiers du IIe siècle : déchirure et réajustement

Chapitre 5 Note sur le judéo-christianisme et son devenir. Essai de mise au point

Jusqu'à la fin du Ier siècle : deux acceptions possibles du terme « judéo-christianisme »

Les thèses de Daniélou

Les destinées du judéo-christianisme à partir de la fin du Ier siècle

TROISIÈME PARTIE
Le christianisme dans l'Empire païen

Chapitre 6 L'expansion chrétienne

Conversions et missions

Structures sociologiques des communautés aux Ier-IIIe siècles

La géographie des communautés aux IIe-IIIe siècles et son évolution

Chapitre 7 Le christianisme et l'Empire : les persécutions

Préliminaires

Pourquoi le christianisme fut-il persécuté ? Motifs idéologiques

Problème juridique : la base légale des persécutions, des origines au milieu du IIIe siècle

La seconde moitié du IIIe siècle : de Dèce à Dioclétien

Retentissement des persécutions sur la mentalité chrétienne

Chapitre 8 Aspects doctrinaux (IIe siècle). 1. Face au judaïsme

Introduction

Les « Pères apostoliques » : entre judaïsme et hellénisme. (1) Les Occidentaux

Les « Pères apostoliques » : entre judaïsme et hellénisme. (2) Les Orientaux

La polémique anti-juive

Chapitre 9 Aspects doctrinaux (IIe siècle). 2. Face au paganisme : les Apologistes

Nomenclature

Visées de l'apologétique des IIe et IIIe siècles

Idées sur Dieu et sur le Christ

Chapitre 10 Aspects doctrinaux (IIe siècle). 3. Face aux dissidences

Le gnosticisme

Le montanisme

Répercussions sur l'orthodoxie du danger des dissidences

Conclusion

Chapitre 11 Aspects doctrinaux (IIIe siècle). L'Occident

Adoptianistes et monarchiens

Les Romains, du pape Victor au pape Denys

Les Africains. De Tertullien à Lactance

Chapitre 12 Aspects doctrinaux (IIIe siècle). L'Orient

De Pantène à Clément

Origène

Après Origène

Conclusion : le IIIe siècle, siècle fondateur

Vers le IVe siècle. Nouveaux adversaires et nouveaux horizons

Chapitre 13 Organisation des communautés

Introduction. La documentation liturgico-canonique

Les ministères dans le Nouveau Testament et dans la *Didachè*

IIe-IIIe siècles. Les structures locales

IIe-IIIe siècles. Les liens entre les Églises

Conclusion. Maturation d'une ecclésiologie

Chapitre 14 Profils matériels, moraux et spirituels

Cadres matériels : espace et finances

Lieux de sépulture. L'exemple romain : Calliste et le « cimetière »

Sacrements, structuration du temps, coutumes liturgiques et dévotionnelles

Vie morale. Normes et idéaux, comportements, soucis pastoraux

Par manière de conclusion. Représentations eschatologiques et symboliques

Conclusion générale

Documents

Chronologie

Glossaire

Orientation bibliographique

Liste des tableaux et des textes

Index

Corrigenda et Addenda

Vxori filiis nepotibus

UN MANUEL COMME CELUI-CI entre, malgré l'étroitesse de ses ambitions, dans une tradition historiographique pluriséculaire, dont le « père » fut un érudit que l'on retrouvera souvent au fil de ces pages, Eusèbe de Césarée, et dont, bien plus tard, l'un des héros fut le docte et modeste Sébastien Lenain de Tillemont, condisciple de Racine à Port-Royal des Champs. Ce n'est pas, faut-il le préciser ?, que, depuis ces ancêtres, les méthodes et l'approche, et jusqu'à la manière d'envisager l'histoire du christianisme, ne se soient renouvelées, complexifiées et diversifiées – plus radicalement, plus tumultueusement, au milieu de plus de drames et de déchirements, qu'en d'autres champs des sciences humaines, malgré les sereines apparences que fait miroiter la trompeuse pérennité du sujet. Mais, par-delà les références religieuses (et d'ailleurs, il va de soi, différentes entre elles) d'Eusèbe et de Tillemont, nonobstant les choix théologiques avoués ou inavoués, conscients ou non, dont l'un et l'autre colorent ou structurent leur récit, leur exemple demeure du souci d'une information scrupuleuse et d'une diligente soumission à des documents souvent imprécis, néanmoins, ou lacunaires, et qui nous laissent sur notre faim. Voilà les deux *patrons* auxquels il convenait, dès le seuil, de rendre hommage.

D'autant que le souvenir du probe et pieux janséniste, de l'équilibre que, certes dans les limites et la perspective à lui imposées par son temps et son milieu, qui ne sont plus les nôtres, il sut trouver entre sa foi et sa raison – ce souvenir ne peut pas ne pas rappeler que Henri-Irénée Marrou, troisième *génie* tutélaire, exigeait de l'historien deux vertus –

laïques ! – en tension : la sympathie envers son objet et la plus rigoureuse critique. Et Marrou de souligner que, pour découvrir, non pas la vérité, mais un coin de vérité, pour définir un angle d'attaque de l'asymptotique vérité, l'historien va à son objet, le délimite, le questionne, avec toute la richesse que lui permettent sa propre expérience humaine et son ouverture culturelle – l'outillage mental à sa disposition, et les interrogations de tous ordres qu'il partage avec ses contemporains. Travail que chaque génération, dans un effort ininterrompu, mais nullement linéaire (il n'y a pas de « progrès »), reprend pour son compte, à frais nouveaux, *usque ad consummationem saeculi*.

Du reste, il ne s'agit pas tant de « coins » de vérité que de fragments éclatés. Un abrégé (et là nous quittons le niveau de la recherche créative pour redescendre à celui, modeste, du manuel) doit, plus que toute autre production, résister à la tentation de la synthèse artificielle. Il lui faut rendre perceptible l'énormité de nos ignorances – tout en essayant de montrer comment une société « religieuse », à travers la confrontation, pacifique ou violente, avec ce qui n'était pas, ou plus, elle, dans une histoire qui ne fut pas coulée sans faille, mais par mutations, « secréta » des normes, plus ou moins pointilleuses, et créa des instances, plus ou moins efficaces, dressant des barrières, plus ou moins poreuses, et se forgeant une conscience, plus ou moins élastique. Mais, à l'inverse, on le voit, cette « sécrétion » de normes alla de pair avec la création d'instances – en sorte que les divers aspects de cette histoire sont interdépendants. Ce qui prescrit à l'exposé et son allure et son programme : il est par force fragmentaire, il doit se vouloir problématique, il étudie des phénomènes intriqués.

Au vrai, avant le présent livre, l'auteur s'était en quelque sorte fait la main dans un opuscule paru ailleurs, en 2002, plus rapide, mais de plus vaste propos, puisqu'il embrassait la totalité de l'Antiquité chrétienne, des origines à Chalcédoine. Il sait gré à Maurice Sartre de lui avoir donné l'occasion de reprendre une partie de la matière dans une rédaction plus ample, plus fouillée, et, du coup, dans un exposé moins frustrant – car moins *elliptique*. Le lecteur trouvera ici, parfois, un écho de l'opuscule précurseur.

Depuis 2002, hélas, deux maîtres et amis ont disparu, dont l'auteur tient à redire, avec émotion, la dette qu'il a à leur égard : Serge Lancel et

André Mandouze. La savante élégance du premier, dans sa démarche comme dans le ton de tout ce qu'il écrivit, la passion et la libre fidélité du second demeurent pour lui des *modèles* de style et de comportement dont il n'ose pas se flatter même d'approcher.

Lyon, le 15 juin 2008

Avant-propos

LE TITRE DU LIVRE esquisse un triple cadre. Explicitement, ou à peu près, quant à la chronologie : Haut-Empire, d'Auguste aux Sévères, puis « crise » et restauration du monde romain, de la fin des Sévères au temps de Dioclétien (nous pousserons en fait jusqu'aux guerres civiles où sombra le régime créé par celui-ci, la Tétrarchie, et au cours desquelles émergea le pouvoir, plus tard unique, de Constantin). Implicitement, quant à la géographie : le monde centré sur la Méditerranée, avec ses marges rhéno-danubiennes et orientales, provinces du royaume parthe puis perse et zones tampons (Osrhoène, Arménie). Implicitement, toujours, quant à la culture : pour l'essentiel (sans oublier, loin de là – car cela est, au sens précis, fondamental – la source juive, ni non plus négliger le domaine araméen), la civilisation gréco-latine, avec ses hautes expressions intellectuelles, rhétorique et philosophie.

Questions

Antiquité classique et christianisme

En l'an 30, probablement, un obscur prophète est crucifié aux portes de Jérusalem. Quelque trois siècles plus tard, l'empereur Constantin se convertit (son évolution personnelle, d'intentions peu claires, fait toujours l'objet de discussions entre les historiens), et cette conversion entraîne la christianisation de l'État (selon un cours complexe, et qui

s'étend sur plus de cent années). Pourquoi ce « triomphe » et pourquoi si tard ?

Poser cette double question revient à s'interroger sur la relation dialectique entre le christianisme et l'Antiquité classique – dès lors (dans la première moitié du IIe siècle) que, né au sein du judaïsme, le christianisme, au terme d'un processus douloureux, et nullement voulu au départ, fut séparé de lui. Il y avait des affinités, puisqu'il y eut triomphe ; il existait des antagonismes, ou des facteurs contrariants, puisque ce triomphe a tant tardé. Le christianisme des premiers siècles doit s'entendre comme ayant avec la civilisation gréco-latine un rapport tout à la fois d'harmonie et de dissonance.

Retracer l'histoire du christianisme antique en général, c'est étudier un long et pénible phénomène de confrontation et de convergence.

Évolution interne du « premier » christianisme antique

Le christianisme, une fois séparé de la « religion mère » et plongé au cœur du monde païen, se trouvait contraint de répondre aux défis lancés par celui-ci. Sur la base d'éléments présents dès le début, dans un autre contexte il est vrai, et du reste hétérogènes, il dut se bâtir en ses structures et ses doctrines. Vers 300, la construction n'était pas achevée. Elle se poursuivit après Constantin, avec des moyens plus lourds et des enjeux aussi graves.

Retracer l'histoire du christianisme, aux trois premiers siècles en particulier, c'est éclairer un lent processus de maturation des structures et des doctrines.

Vers des « chrétientés »

Assimilant ce qui dans le monde alentour était par lui assimilable (et se laissant, à l'occasion, assimiler), tout en mûrissant ses doctrines et ses structures, le christianisme, au IIIe siècle surtout, a jeté *de facto*, dans l'Empire et sur ses bords, les fondations, culturelles et mentales, des premières civilisations chrétiennes (ou « chrétientés ») qui, perçant dès

Constantin, grandiraient peu à peu, non sans rompre, parfois, avec le passé des Églises. Ces chrétientés, l'Antiquité tardive les léguerait aux âges suivants, et quelques traits en subsistent encore.

Retracer l'histoire du christianisme aux trois premiers siècles, c'est voir se poser les pierres d'attente d'entreprises à venir, vivaces, de civilisation.

Une remarque enfin. Il s'agira du « christianisme antique ». Cette expression est de sens plus vaste qu'« Église antique ». Pour ce motif, elle vaut mieux ; elle suggère que seront abordés tous les problèmes que soulève la foi nouvelle : non pas seulement les problèmes politiques, doctrinaux ou de structures, mais ceux qui touchent, en tous domaines, à la vie du « peuple chrétien ».

Limites chronologiques et articulations de l'exposé

Nous partirons de Jésus et des Apôtres. Ce point de départ peut prêter à malentendu : il semble se référer à une conception datée qui verrait en Jésus un « fondateur de religion » ; or, d'une part, tel n'a jamais été son dessein, d'autre part, la religion nouvelle ne commence au mieux qu'avec la foi au Christ ressuscité – après Pâques, par définition. Mais il importe d'examiner comment (à la faveur de quels événements, et selon quel processus), depuis Jésus et les Apôtres, en trois ou quatre générations, le christianisme s'est émancipé.

Nous irons jusqu'au « tournant constantinien ». Le III^e^ siècle présente, à bien des égards, des traits qui anticipent sur la grande « explosion » du IV^e^. Mais il reste que la conversion de Constantin marque l'entrée dans une autre période : l'Empire chrétien, dont le développement coïncide avec de grandes luttes doctrinales, trinitaires (IV^e^ siècle), puis proprement christologiques (V^e^ siècle et suivants).

Dans ce bloc d'environ trois cents ans, même s'il faut rester attentif aux continuités, la consommation du divorce avec le judaïsme fournit une césure, et nous distinguerons deux moments :

– Jésus et les Apôtres, ou, de manière plus large, le « christianisme » (disons mieux : « le mouvement de Jésus ») des origines (jusque dans le premier tiers du IIe siècle – au plus tard vers 135) ;

– Le mouvement « chrétien » dans l'Empire païen (IIe-IIIe siècles), ou, si l'on préfère, le christianisme anténicéen (avant le concile de Nicée, 325 – plus exactement, jusqu'à la fin de la dernière grande persécution dans l'Empire romain, celle dite de « Dioclétien », en 313).

(En préalable, nous brosserons un tableau du monde juif au sein duquel le christianisme, progressivement, émergea[1].)

Coup d'œil sur les sources littéraires

On trouvera ici une simple liste. La description des contenus, les questions de datation et d'authenticité viendront en leur temps, au fil des chapitres. Je n'insisterai davantage que sur tel ou tel document qu'il est plus commode de décrire dès à présent. Je ne dirai rien ici des sources archéologiques, épigraphiques et figurées : elles apparaîtront dans l'exposé chemin faisant, en tant que de besoin.

Le milieu juif

Les textes sont abondants et variés. On distinguera la littérature biblique, canonique ou non, et les œuvres de la littérature non biblique.

Littérature biblique

Sagesse de Salomon : l'un des derniers livres, d'origine juive et non pas chrétienne, écrits en grec et inscrits, pour la plupart, comme « deutérocanoniques », au canon chrétien catholique de l'Ancien Testament – c'est-à-dire, à quelques nuances près, au canon de la Septante[2].

Écrits « intertestamentaires », notamment les *Apocryphes* (ou *Pseudépigraphes*) de l'Ancien Testament, parfois retouchés par des mains chrétiennes[3]. Beaucoup ont été retrouvés parmi les « manuscrits de

la mer Morte ». On mentionnera ici plus particulièrement la littérature « hénochienne » (attribuée par pseudépigraphie au patriarche de Gn 5, 21-23 enlevé aux cieux : *Hénoch* « éthiopien[4] » [Hénoch I] ; *Livre des secrets d'Hénoch* ou *Hénoch* « slave » [*Hénoch* II][5]). Mention spéciale également aux pseudo-prophéties des *Oracles sibyllins* : pastiches homériques mis sous le patronage de ces mythiques prêtresses païennes qu'étaient les Sibylles[6] ; sur les douze livres d'*Oracles*, numérotés de I à VIII et de XI à XIV, seuls les livres III, IV et V sont juifs, ou, plus précisément, judéo-hellénistiques (Ier-IIe siècles après J.-C.), les autres étant chrétiens.

Littérature non biblique

– Œuvres de juifs hellénisés, notamment Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe.

– Écrits rabbiniques compilés dans la Mishna et le Talmud, à utiliser avec précaution, car plus tardifs. La mise par écrit de la Loi orale qu'avaient progressivement édifiée les maîtres pharisiens, et qui forme la Mishna, est l'œuvre de Rabbi Juda an-Nasi [« le Prince »], 135-217. Les deux Talmuds, qui comportent la Mishna et ses commentaires, la Gemara, sont encore postérieurs : IVe siècle pour la mise au point finale du Talmud de Jérusalem, VIe pour celle du Talmud de Babylone. Certaines traditions (*baraita*) non retenues dans la Mishna et le(s) Talmud(s) constituent la Tosefta[7].

Jésus et les temps apostoliques

Sources chrétiennes : le Nouveau Testament canonique

Le Nouveau Testament forme la seconde partie de la Bible chrétienne. Il se compose de 27 écrits grecs dont nous verrons comment leur canon fut établi, dans ses grandes lignes, au cours de la période que nous étudions. Soit, dans l'ordre actuel de ce canon :

– 4 évangiles (*Matthieu* ; *Marc* ; *Luc* ; *Jean*).

– Les *Actes des Apôtres*.

– 13 lettres attribuées à Paul, rangées selon leur longueur : *Romains ; I* et *II Corinthiens* ; *Galates* ; *Éphésiens* ; *Philippiens* ; *Colossiens* ; *I* et *II Thessaloniciens* ; *I* et *II Timothée* ; *Tite* ; *Philémon*.

– L'*Épître aux Hébreux*, que nul ne songe plus aujourd'hui à attribuer à Paul, fût-ce indirectement.

– 7 épîtres dites « catholiques », imputées (à tort) à d'autres Apôtres ou proches de Jésus : *I* et *II Pierre* ; *Jacques* ; *I*, *II* et *III Jean* ; *Jude*.

– l'*Apocalypse de Jean*.

Sources chrétiennes : les Apocryphes (ou Pseudépigraphes) du Nouveau Testament

À la collection des livres canoniques (dans la pratique, il n'y a pas pour le Nouveau Testament de « deutérocanoniques »[8]) adjoindre, quoique plus récents (ils datent au moins du IIe siècle), et d'allure plus évidemment légendaire, ou marqués de façon plus ou moins profonde par des traits que l'orthodoxie alors en voie de formation ne devait pas entériner, les *Apocryphes* (ou *Pseudépigraphes*) du Nouveau Testament.

Le caractère « apocryphe » (ou « *apocryphicité* ») n'empêche pas, *a priori*, que les livres ainsi qualifiés ne puissent contenir des éléments directement utiles, par leur authenticité, pour l'histoire des personnages néo-testamentaires qui en sont les objets ou les auteurs supposés. Mais, plus encore, les apocryphes ont été revalorisés par la recherche récente pour ce qu'ils *révèlent* sur les divers milieux où ils virent le jour.

Tous les genres littéraires représentés dans le Nouveau Testament canonique sont aussi illustrés par des apocryphes : évangiles, actes d'Apôtres, épîtres apostoliques, apocalypses.

Sources non-chrétiennes

Elles sont rares et pauvres.

(1) Sources juives :

– Mishna et Talmud, critiques et dénués de bienveillance envers le christianisme, intégrant de toute façon des données à considérer prudemment ;

– Flavius Josèphe : mais le *Testimonium Flauianum* est au moins interpolé.

(2) Sources païennes :

– Tacite (*Annales* 15, 44) ;

– Suétone (*Vie de Claude* et *Vie de Néron*) ;

– Pline le (*Ep*. 10, 96-97 : lettre à Trajan et réponse du prince).

De la fin du Ier siècle (ou du premier tiers du IIe) au début du IVe

Témoignages païens

Eux aussi sont rares et pauvres. Il s'agit le plus souvent d'attaques : Lucien, Galien, Marc Aurèle, Celse. (Le discours *Contre les chrétiens* du rhéteur Fronton de Cirta, maître de Marc Aurèle, est perdu.)

Il convient d'accorder quelques mots à l'*Histoire Auguste*. Cette collection (en langue latine) de biographies impériales, d'Hadrien à Probus, se donne pour l'œuvre de plusieurs auteurs vivant sous Dioclétien et Constantin. En réalité, il s'agit d'un faux, souvent fantaisiste, à dessein ou non, écrit à la fin du IVe siècle par un païen hostile à la politique des empereurs chrétiens. Il faut donc tenir compte de cet état d'esprit pour « décrypter » les quelques détails livrés par l'*Histoire Auguste* sur le christianisme (ou, mieux, sur l'attitude de tel ou tel prince à l'égard du christianisme)[9].

Littérature chrétienne

La « patristique » commence avec les « Pères apostoliques ». Vient ensuite le peloton des « Apologistes » (mais beaucoup de ceux-ci n'ont pas restreint leur activité à la polémique antipaïenne). Plusieurs écrivains s'illustrèrent surtout contre d'autres ennemis de la « Grande Église[10] », juifs et « hérétiques » : au premier rang, Méliton de Sardes, par ailleurs Apologiste, et Irénée de Lyon. Le IIIe siècle est plus riche encore : à Rome, Novatien (« Hippolyte », qui le précéda, crée un problème littéraire embrouillé) ; en Afrique, Tertullien, Minucius Felix, Cyprien, Commodien, Arnobe, Lactance ; en Égypte, Clément et Origène (puis, en

Égypte et dans tout l'Orient, les héritiers de celui-ci, autant que les opposants posthumes à sa pensée, réelle ou présumée). Il faut ajouter la production hagiographique*[11] et la documentation canonico-liturgique.

Face à cette littérature « orthodoxe », les écrits gnostiques, rendus par les sables d'Égypte (*codices* de Nag Hammadi) ou connus par des manuscrits importés en Europe dès 1750[12].

Eusèbe de Césarée, Histoire Ecclésiastique, et sources connexes

L'*Histoire* d'Eusèbe, qui en toute hypothèse n'est pas à placer après la victoire de Constantin sur Licinius (324)[13], est capitale. Sans elle, quelles que soient ses orientations et ses carences[14], notre connaissance des faits chrétiens aux IIe et IIIe siècles serait bien maigre. Eusèbe insère dans son récit des documents anciens, qu'il est le seul à avoir préservés comme la *Lettre des communautés de Vienne et de Lyon* (*HE* 5, 1-3). (Sur la persécution de Dioclétien, le témoignage circonstancié d'Eusèbe doit se confronter à celui d'un autre témoin, Lactance, dans son pamphlet, authentique *quoi qu'on die*, sur *La mort des persécuteurs*.)

Nous renverrons peu aux continuateurs grecs d'Eusèbe, Socrate, Sozomène et Théodoret de Cyr : leur récit ne concerne pas l'époque que nous envisageons – même si l'on trouve parfois chez eux d'utiles « flash-back ». Cela vaut pour le traducteur latin de l'*Histoire* eusébienne, Rufin d'Aquilée, malgré les compléments qu'il ajoute à l'original.

Avec l'*Histoire* d'Eusèbe, sa *Chronique*. Ou plutôt, non pas la première partie de celle-ci, ou *Chronographie*, qui donnait des aperçus sur l'histoire des divers peuples anciens et détaillait les différents systèmes de comput, mais la seconde, ou *Canons chronologiques*, présentation synchronique, disposée en colonnes, des événements depuis Abraham jusqu'au IVe siècle. L'œuvre, publiée en 303, connut une réédition qui la portait jusqu'en 325. Sauf fragments, elle est perdue en grec. Mais ses deux parties subsistent en version arménienne ; les *Canons* sont conservés dans une traduction latine de Jérôme – avec continuation, par lui, jusqu'à son temps (période 326-378)[15].

Du même Jérôme, le *De uiris illustribus*. C'est une suite de chapitres bio-bibliographiques, dans l'ordre des temps, de l'Apôtre Pierre à Jérôme lui-même. Source importante, quoique déparée par des imprécisions ou

des méprises dues à une érudition parfois hâtive. Jérôme dépend souvent d'Eusèbe.

Sources subsidiaires

Voici trois ensembles documentaires auxquels nous n'aurons recours qu'à l'occasion :

– Deux des pièces formant l'« Appendice d'Optat » (*Appendix Optati*) dans un manuscrit de son œuvre et afférentes aux origines du donatisme (Optat de Mileu, polémiste catholique, eut son *floruit* dans la décennie 360) : les *Gesta apud Zenofilum* et la *Purgatio Felicis*. Ce sont d'étonnantes tranches de vie. Les *Gesta* donnent le procès-verbal d'une action intentée par un diacre contre son évêque en 320, devant le gouverneur de Numidie ; ils renferment les *Acta Munati Felicis*, relation de la descente qu'effectuèrent, en 303, au début de la persécution de Dioclétien, les magistrats municipaux de Cirta en Numidie (act. Constantine, Algérie), dans des locaux appartenant à la communauté chrétienne. La *Purgatio* est le rapport innocentant Félix, évêque d'Abthugni (Proconsulaire – moitié nord de l'actuelle Tunisie) du grief d'avoir livré Livres saints et vases sacrés aux persécuteurs, à la même époque[16].

– Le *Liber pontificalis*, série, conservée seulement dans une seconde édition, des « vies » des papes romains, de Pierre à Étienne V (885-886) – d'où l'autre titre : *Gesta pontificum Romanorum*. La valeur des notices est très inégale. Elles peuvent conserver des renseignements archéologiques, topographiques et liturgiques utiles. On distingue plusieurs strates : jusqu'à la *Vita* de Silvère (536-537), unique compilation sous Vigile (536-555), puis les « biographies », sauf exception, furent rédigées à mesure. Dans les manuscrits le *LP* est précédé de la liste des *Depositiones episcoporum Romanorum* (dates de sépulture) que fournit par ailleurs le *Chronographe* (Calendrier) de 354 et par le *Catalogue Libérien* (composé sous Libère, 352-366) ; il est suivi d'une sèche énumération des pontifes, jusqu'à Honorius II († 1130). L'ensemble a été édité par Duchesne (2 vol., 1886-1892[17]).

– La *Bibliothèque* ou *Myriobiblion* de Photius (IX^e^ siècle), exactement, *Description et répertoire des volumes lus par nous*, ample collection

d'« analyses » (ou *codices*) résumant et appréciant 279 écrits, que le futur patriarche de Constantinople publia peu avant 855, alors qu'il était encore laïc et haut fonctionnaire (certains écrits font l'objet de plus d'un résumé ; plusieurs *codices* concernent des auteurs chrétiens, du IIIe siècle en particulier, autrement perdus)[18].

*
* *

Annexes

Apocryphes, pseudépigraphes, proto- et deutérocanoniques

Le canon rabbinique de la Bible juive (c'est-à-dire la liste des livres, hébreux et araméens, réputés inspirés) fut arrêté vers la fin du Ier siècle. Les livres, grecs, ou conservés en grec, qui se trouvèrent alors exclus de ce canon, mais qui, *grosso modo* (car il y eut des choix multiples), continuèrent de figurer au canon chrétien de l'Ancien Testament furent, au XVIe siècle, également exclus par les protestants, lesquels adoptèrent le canon juif, et réputèrent « *apocryphes* » les livres rejetés. Ces livres furent maintenus au canon, dans l'Église catholique, par le concile de Trente (1546) ; ils reçurent, chez les catholiques, le titre de « *deutérocanoniques* » (dans la pratique théologique, leur autorité n'est pas moindre que celle des « *protocanoniques* »). Quant aux livres « bibliques » qui n'entrent dans aucun canon actuel, juif ou chrétien, ils sont appelés « *apocryphes* » chez les catholiques, et « *pseudépigraphes* » chez les protestants. (Voir, ci-après, les deux canons juif et catholique ; nous reviendrons au chapitre 1 sur l'histoire de la fixation du canon juif au Ier siècle, et au chapitre 8 sur celle de la formation du canon chrétien aux IIe-IIIe siècles.)

L'adjectif grec *apokryphos* signifie « caché ». Les livres apocryphes sont donc d'abord des livres qui entendent rapporter de traditions

particulières, et transmettre des paroles ou des gestes omis dans les textes canoniques ou révélés aux adeptes de tel ou tel groupe, peut-être plus ou moins en marge. Par glissement, « apocryphe » se dit de livres dont la lecture publique (liturgique) n'est pas admise. Ultime évolution : le mot en vient à désigner des ouvrages dont le « secret » recouvre des enseignements hétérodoxes : d'où le sens de « faux ». La notion d'*apocryphicité* est étroitement liée à celles de canon et d'hérésie.

La *pseudépigraphie* consiste à placer un livre sous le nom d'un illustre personnage, par exemple un représentant du passé hébraïque, en particulier patriarcal.

Tables de la Bible hébraïque et de l'Ancien Testament grec (Septante)

Bible hébraïque

I. La Loi

1. Genèse (« Au commencement »)
2. Exode (« Tels sont les noms »)
3. Lévitique (« Et [Yahvé] appela Moïse »)
4. Nombre (« Dans le désert »)
5. Deutéronome (« Telles sont les paroles »)

II. Les Prophètes

A. *Les « Prophètes antérieurs »*

6. Josué
7. Juges
8. Samuel (1 et 2)
9. Rois (1 et 2)

B. *Les « Prophètes postérieurs »*

10. Isaïe
11. Jérémie
12. Ézéchiel

13. Douze prophètes : Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habaquq, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie

III. Les Écrits (ou Hagiographes*)

14. Psaumes
15. Job
16. Proverbes
17. Ruth
18. Cantique des Cantiques
19. Ecclésiaste (« Qohélet »)
20. Lamentations
21. Esther
22. Daniel
23. Esdras-Néhémie
24. Chroniques

Septante

L'ordre des livres de la Septante est à peu près celui de la Vulgate latine (exception la plus notable : la Vulgate range les petits prophètes après les grands, et dans l'ordre « hébraïque »).

En italique, les « deutérocanoniques » (protestants : « apocryphes »).

Entre crochets droits, quelques « apocryphes » (protestants : « pseudépigraphes ») recueillis dans la Septante.

Les deux groupes ne sont en tout état de cause reçus que dans leur texte grec, même si, pour tels d'entre eux, les découvertes du XX^e^ siècle, dans la genizah du Caire ou à Qumran, ont restitué des originaux hébreux ou araméens, complets ou fragmentaires.

I. Législation et Histoire

Genèse

Exode

Lévitique

Nombres

Deutéronome

Josué

Juges

Ruth

Quatre livres des Règnes : I et II = Samuel ; III et IV = Rois

Paralipomènes, I et II (= Chroniques)

[Esdras I] (apocryphe)

Esdras II (= Esdras-Néhémie)

Esther, *avec fragments propres au grec*

Judith

Tobie

Maccabées I et II [+ III et IV, apocryphes]

II. Poètes et Prophètes

Psaumes

[Odes]

Proverbes de Salomon

Ecclésiaste

Cantique des Cantiques

Job

Sagesse (« Sagesse de Salomon »)

Ecclésiastique (« Sagesse de Sirach »)

[Psaumes de Salomon]

Douze petits prophètes : Osée, Amos, Michée, Joël, Abdias, Jonas, Nahum,

Habaquq, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie

Isaïe

Jérémie

Baruch (= Baruch 1-5)

Lamentations

Lettre de Jérémie (= Baruch 6)

Ézéchiel

Suzanne (= Daniel 13)

Daniel 1-12 (*3, 24-90 est propre au grec*)

Bel et le Dragon (= Daniel 14)

Père de l'Église, patristique et patrologie

« Père de l'Église » : depuis le XVII^e^ siècle ont été dégagés quatre critères donnant droit à ce titre : antiquité, orthodoxie, sainteté, approbation de l'Église ; si l'un des trois derniers critères manque, il faudrait plutôt parler d'« écrivain ecclésiastique ».

« Patrologie » : étude littéraire et historique des œuvres des « Pères » (en général, des écrivains paléochrétiens).

« Patristique » : étude de leur doctrine.

La différence entre « patrologie » et « patristique » est assez théorique : les deux mots dans l'usage courant sont devenus synonymes. Pour le christianisme catholique et orthodoxe, encore aujourd'hui, le « consensus » (moral, et non pas arithmétique) des « Pères » revêt un caractère normatif, comme expression de la Tradition.

Note sur la bibliographie moderne

Le présent volume, pour atteindre son objectif « pédagogique », ne pouvait pas faire l'impasse sur la littérature « secondaire ». Mais on a essayé d'aller à l'essentiel, à partir de quoi, par capillarité, il soit loisible au lecteur de mener une enquête plus fouillée. Pour alléger, on a choisi la « ventilation » suivante.

L'« Orientation bibliographique », en fin de volume, ne recense que des manuels et des ouvrages généraux, des dictionnaires et des collections de textes. Les bas de page, dans l'exposé, fournissent trois types de renvoi : à des livres devenus « classiques », qu'il est indispensable de connaître, à des travaux tout nouveaux ou oubliés, aux

éditions récentes, traduites et annotées, d'œuvres anciennes ; ils ne donnent pas de titres sur toutes les questions : dans tous les cas, se reporter à l'« Orientation bibliographique ».

Les éditions retenues sont, le plus souvent, celles des « Sources Chrétiennes ». Mais on n'a pas signalé les œuvres des auteurs majeurs et/ou abondants (Tertullien, Cyprien, Lactance, Origène…) parues dans cette collection. La publication desdits auteurs est en cours, et la liste qu'on dresserait se périmerait vite.

Nota. Sigles et abréviations.

Livres bibliques : abréviations de la *Bible de Jérusalem* ;

Auteurs anciens : abréviations des dictionnaires scolaires de langue grecque (Bailly) et latine (Nouveau Gaffiot) ;

Périodiques : sigles de l'*Année Philologique*.

PREMIÈRE PARTIE

Regards sur le monde environnant

Il convient de ne pas perdre de vue le monde où le christianisme est né et a grandi, et qui a fini, en quelque sorte, par devenir, dans son espace géographique et ses perspectives culturelles et spirituelles, coextensif à lui. On évoquera donc ce monde. Non pas certes sous tous ses aspects : la tâche serait déplacée. On l'évoquera sous le seul angle religieux, dans un diptyque sur le judaïsme « tardif » et les « paganismes ». Ce diptyque ne sera pas symétrique. Nous insisterons avant tout sur le judaïsme, dont la recherche contemporaine affirme avec toujours plus d'insistance qu'il fut le milieu amniotique où prit forme le christianisme émergeant. Mais nous n'écarterons pas totalement les « paganismes » : tant il est vrai que certaines de leurs formes religieuses surprennent, par leurs analogies, au moins extérieures, avec le christianisme. Tant il est vrai aussi qu'en tout état de cause c'est à eux que le christianisme, à partir d'un certain stade, s'est trouvé confronté, dans sa rencontre avec la civilisation ambiante.

Nota. Pour désigner les Israélites à l'époque étudiée on parlera ici de « juifs ». S. MIMOUNI (« Nouvelle Clio » 2006) dit : « Judéens ». Cet emploi surprend, et, tout bien pesé, nous avons préféré ne pas le suivre car il heurte l'usage français. Surtout, il induit, semble-t-il, des représentations linguistiques et historiques peu exactes ou confuses. Sous un quadruple rapport. Il ne permet plus de nommer clairement les habitants du pays de Juda, ou Judée. À ce substantif (ou adjectif) ethnico-religieux continuerait de correspondre l'abstrait « judaïsme », habituellement mis en relation avec « juif ». Il introduit une dichotomie d'appellations qu'ignorent les langues anciennes, contemporaines, si l'on ose dire, du phénomène (hébreu, grec et latin). Il paraît postuler une coupure trop vive, que par ailleurs MIMOUNI (à juste titre ?) relativise, avec les étapes ultérieures du « judaïsme ».

Chapitre 1

Le judaïsme tardif

(IIe siècle av. J.-C.-IIe siècle ap. J.-C.)[1]

Le judaïsme au tournant de l'ère : constatations et questions

Deux faits, d'abord, à constater. D'une part, le dimorphisme géographique du judaïsme. Une portion notable du peuple habite la Palestine. Mais une diaspora nombreuse, et ancienne, est répandue par tout le bassin de la Méditerranée (Alexandrie, Antioche, Asie Mineure ; pour l'Occident, Rome surtout, et aussi l'Afrique) et, hors de l'Empire, en Mésopotamie parthe. D'autre part, le poids démographique des juifs dans l'Empire : peut-être un dixième de la population totale au temps d'Auguste.

Un problème, ensuite, à expliciter, qui se pose au judaïsme en son ensemble : celui du rapport à la civilisation grecque et aux pouvoirs étrangers (romain, depuis la conquête de l'Orient par Pompée en 63 av. J.-C. – et malgré la reconnaissance, par le vainqueur, d'un statut légal des juifs). Problème à double entrée. Problème politique, bien sûr. Problème, plus encore, culturel et religieux (spirituel et rituel) : comment, tant en diaspora qu'en Palestine, préserver la pureté d'Israël au milieu des Gentils (païens), dans la fidélité à l'Alliance ? La question se traduit, en

Palestine (mais aussi, à certains moments, dans tout l'Orient), par de violentes convulsions, depuis le soulèvement maccabéen contre les Séleucides (IIe siècle av. J.-C.) et l'installation tumultueuse de la dynastie sacerdotale et royale des Hasmonéens, issus des Maccabées, jusqu'à l'agonie, sous Hadrien (IIe siècle ap. J.-C.).

On vient de rappeler deux faits et de dégager le problème central du « judaïsme tardif ». Sur cette base, il s'agira de prendre toute la mesure de la vitalité qu'atteste le judaïsme au tournant de l'ère, en Palestine et dans un centre majeur de la Diaspora, Alexandrie. Puis on verra comment ce judaïsme si vivace s'avère attractif pour les « païens », en dépit de divers facteurs contrariants – sans que pour autant vitalité, diversité et attractivité doivent faire oublier les éléments d'unité substantielle. La conclusion retracera, en contraste, les événements qui, au Ier siècle, ont marqué le repli du judaïsme et lui ont modelé un visage nouveau. On évoquera pour finir les relations qui, du fait, en grande partie, de ces événements, se dessinent entre juifs et chrétiens.

Chronologie simplifiée des principaux faits, du début de l'époque hellénistique au règne d'Hérode le Grand (IVe -Ier s. a.C.)[2]

332 a.C.	Alexandre le Grand s'empare de Tyr et de Gaza. La Palestine passe sous domination macédonienne
323	Domination lagide en Palestine
200 a.C. *env.*	La Palestine passe de la domination lagide au pouvoir séleucide
167-130	**Soulèvement des juifs de Palestine (Judéens) contre les Séleucides**
167	Le prêtre Mattathias, descendant d'un certain Hasmonaï, donne le signal de la révolte, avec ses cinq fils
166	Judas Maccabée, un des fils de Mattathias, prend la tête de la révolte
165	Judas s'empare du Temple de Jérusalem et le purifie de la souillure païenne qu'y avait fait introduire Antiochus IV Épiphane.
152 *env.*	Le pouvoir syrien nomme grand prêtre Jonathan Maccabée, frère de Judas (mort entre-temps). Création de la communauté essénienne de Qumran

143/142	À la mort de Jonathan, son dernier frère survivant, Simon, accède au souverain pontificat
134	Jean Hyrcan, fils de Simon, devient grand prêtre et prince des juifs
130	**Installation définitive de la dynastie hasmonéenne, qui, sauf exception, cumule désormais pouvoir sacerdotal et pouvoir civil. Indépendance des juifs de Judée**
129	Jean Hyrcan détruit le temple samaritain du Mont Garizim
104	Aristobule I^{er}, roi de Judée
103-76	Alexandre Jannée, roi des juifs. Il fait crucifier de nombreux pharisiens autour des remparts de Jérusalem
76-67	Hyrcan II, grand prêtre. Salomé Alexandra, reine des juifs
67-63	Aristobule II, dernier roi hasmonéen et grand prêtre
63	**Prise de Jérusalem par Pompée.** Antipater, iduméen, ministre d'Hyrcan, gouverne en fait la Judée. Pompée emmène à Rome Aristobule et son fils Antigone
63-40	Hyrcan II, grand prêtre
47-41	Hyrcan II, ethnarque (chef d'un peuple vassal des Romains) des juifs
40-4	**Hérode, fils d'Antipater, roi des juifs (règne effectif : 37-4)**
40-37	Antigone, roi et grand prêtre. Hérode s'enfuit à Rome, puis revient lutter contre Antigone
37	Prise de Jérusalem par Hérode
31	Après Actium, Octave confirme le pouvoir d'Hérode, passé opportunément de son côté
15	Hérode fait commencer les travaux de reconstruction du Temple (ils dureront jusqu'en 44 p.C.)
4 a.C.	Mort d'Hérode le Grand

Vitalité du judaïsme (1). Le judaïsme palestinien

Le pays des juifs

Dans l'aire géographique de la Palestine, entre Méditerranée et Jourdain, et du Liban aux bords du Néguev, existait une variété de peuplement. Les villes de la côte avaient une population mêlée, en majorité païenne. En Samarie la population était réputée descendre des groupes païens installés par les Assyriens après qu'ils eurent ruiné le royaume d'Israël au VIII^e^ siècle ; quoi qu'il en soit de la réalité de cette généalogie, très vraisemblablement reconstruite[3], les Samaritains respectaient le monothéisme hébraïque et la Torah mosaïque (dans une recension particulière), mais les juifs les considéraient comme des hérétiques, si bien que juifs et Samaritains se haïssaient cordialement.

Les juifs n'avaient la majorité que dans deux secteurs : la Galilée (appelée cependant « carrefour des nations », à cause de la présence de nombreux païens, ou de sa conversion récente au judaïsme) et la Judée, autour de Jérusalem, qui était véritablement le « pays des juifs »[4].

Les partis religieux

En Palestine, dans les luttes, au temps des Maccabées et de leurs descendants, se sont constitués trois partis (ou « sectes »), peu nombreux, mais qui tiennent le haut du pavé.

Les sadducéens

Ce sont les grands prêtres gardiens du culte exclusif dans le Temple jérusalémite. Ils se montrent attachés à la seule Torah écrite et refusent les développements d'une « Loi orale ». Ils sont par conséquent fermés aux croyances nouvelles qui s'étaient introduites sous influence peut-être iranienne et que l'on voit attestées, vers le milieu du II^e^ siècle, dans le livre de *Daniel* et les livres des *Maccabées* (résurrection des morts et prolifération de l'angélologie* – les deux étant en relation réciproque, puisque les justes ressuscités, selon une croyance dont on voit la trace explicite dans l'évangile de Matthieu, « seront comme les anges » [Mt 22, 30]). Aristocrates méprisant le peuple, les sadducéens « pactisent » avec les Romains, par opportunisme.

Les pharisiens

Littéralement, sans doute, les « purs ». Ils étaient les héritiers des *hassidim* qui avaient longtemps soutenu, non sans réserves peut-être, les Maccabées, avant de se séparer franchement d'eux. Ces piétistes s'opposaient trait pour trait aux sadducéens : soucieux de vivre (et de faire vivre par tous les fils d'Israël) l'Alliance dans son intégralité, les maîtres (« rabbins ») pharisiens, sans rejeter aucunement le culte du Temple, développent l'institution synagogale, monnaient l'application de la Torah en de multiples règles qui constituent pas à pas la tradition ou « Loi » orale, et s'ouvrent aux croyances nouvelles. Ils avaient l'oreille du peuple – d'autant qu'ils se montraient nationalistes, tout en réprouvant la violence. (La question se pose de leur ouverture aux Gentils, et de leur conception, universaliste ou non, de l'amour du prochain.)

Les esséniens[5]

(Le nom est d'étymologie controversée.)

(1) Comment on les connaît. D'une part par des témoignages antiques : Philon, traité *Quod omnis probus liber sit*, 12, 75-87 / 13, 88-97[6], qui évoque les *essaioi*, modèles de « vie philosophique », installés en « Syrie palestinienne » ; Flavius Josèphe, *BJ* 2, 8, 2s. (119s.) ; Pline l'Ancien, *HN* 5, 15, 73, qui situe leur établissement au bord de la mer Morte, un peu au nord d'En Gedi. D'autre part, par des découvertes modernes :

- documents de la *genizah* de la synagogue du vieux Caire[7] ;
- documents de la mer Morte. Il s'agit d'écrits qu'ont livrés en particulier, depuis 1947, plusieurs grottes au désert de Juda, non loin du *Khirbet Qumran*, site occupé par la secte entre le I^er^ siècle avant J.-C. et 70 après J.-C. (avec une interruption de quelques mois, en 31 avant J.-C., pour cause de tremblement de terre)[8].

(2) Le site de Qumran et les grottes.

Sur le plateau désertique, un ensemble de pièces de réunion et de travail : sans doute un « couvent » essénien – même si certaines recherches modernes ont essayé de mettre en doute cette vue reçue[9].

Dans la falaise marneuse surplombant la mer Morte, des grottes artificielles avaient été creusées, qui ont fait l'objet des fouilles

contemporaines. Onze, successivement découvertes et explorées de 1947 à 1956, ont livré des manuscrits : plus de 800 fragments, de longueur très variable, provenant de rouleaux de parchemin ou de peau (l'un d'eux est en cuivre). Ces fragments, enfermés dans des jarres, donnent les restes de quelque 230 ouvrages différents. Conservés pour la plupart à Jérusalem, ils sont encore en voie de publication (certains morceaux, minuscules, demandent un travail de déchiffrement important, et il faut assembler les débris épars). Voici un aperçu de la « bibliothèque » :

- Livres bibliques canoniques (appartenant au canon juif, tel qu'il devait être, plus tard, à la fin du Ier siècle après J.-C., arrêté par les rabbins de Yabné/Iamnia) : tous (tout ou partie, et souvent en plusieurs exemplaires) ont été retrouvés, sauf *Esther*. Ajouter que, pour ce qui est des deutérocanoniques, on a trouvé, en hébreu, des morceaux de l'*Ecclésiastique*, de *Tobie* et de l'*Épître de Jérémie*. Le texte hébreu des livres bibliques est loin d'être conforme à la recension massorétique qui devait s'imposer à partir du IXe siècle après J.-C. ; il est souvent proche de ce que l'on trouve dans la Septante (ainsi pour le prophète Jérémie) ; les livres de la Torah présentent à l'occasion des affinités avec le Pentateuque samaritain ; tout cela montre un texte biblique beaucoup plus « plastique » qu'on ne l'imaginait jusqu'ici.
- Apocryphes vétéro-testamentaires. Par exemple, *Livre des Jubilés* ; *Livre d'Hénoch* (« éthiopien ») ; *Testaments des douze Patriarches* ; *Apocryphe de la Genèse*. Ces ouvrages, dont certains sont antérieurs à la fondation du courant essénien, ressortissent à la littérature apocalyptique, dont il sera question plus bas.
- Livres propres à la secte.
    - *Écrit de Damas* (intéressant pour les origines de la secte ; retrouvé aussi, sous une forme différente, dans la *genizah* du Caire) ;
    - *Règle de la Communauté* (rituel de la fête de la restauration de l'Alliance ; exposé doctrinal sur les « deux esprits » ; code moral) ;
    - *Règle de la guerre des Fils de lumière contre les Fils des Ténèbres* (sur la guerre eschatologique) ;

- *Rouleau du Temple* (description du Temple de Jérusalem idéal et de ses liturgies, dans une perspective de préservation absolue de la pureté) ;
- *Hymnes* (*Hodayyot*, dues sans doute au « Maître de justice » lui-même) ;
- Commentaires de livres bibliques (*Psaumes ; Habacuq ; Nahum ; Michée* ; ces commentaires sont appelés « *Pesharim* », d'après la formule qui ouvre l'explication de chaque verset expliqué : « le sens – *pesher* – de cette parole est…. »).

Ajouter le *Rouleau de cuivre*, détaillant les caches – réelles ou imaginaires – de trésors – eux aussi réels ou imaginaires – esséniens, autour de Qumran, Jéricho et Jérusalem[10].

(3) Grands traits de l'histoire de la secte.

Sous la conduite d'un mystérieux « Maître de justice » ce groupe s'était, vers le milieu du IIe siècle, séparé de l'aristocratie jérusalémite qu'il jugeait infidèle. Le Maître de justice était un personnage sacerdotal, persécuté par les dirigeants de Jérusalem, sans doute par Jonathan Maccabée, à la fois « ethnarque » des Judéens et Grand Prêtre : il est probable que le Maître de justice fut dépouillé par Jonathan du souverain sacerdoce dont il était l'héritier légitime.

> **Le Maître de justice rejeté par les impies et sauvé par Dieu**
>
> *Hymne C*, IQH II, 20-30
>
> *Confiance en Dieu durant la persécution*[11]
>
> Je te rends grâces, ô Adonaï[12] !
> Car tu as mis mon âme dans le sachet de vie,
> et tu m'as protégé de tous les pièges de la Fosse.
>
> Des violents recherchèrent mon âme,
> parce que je m'appuyais sur ton Alliance.
> Mais eux, ils sont une assemblée de vanité
> et une congrégation de Bélial.
> Ils n'ont pas su que c'est de toi que procède mon existence

et que, par tes grâces, tu sauveras mon âme ;
car c'est de toi que procèdent mes pas.
Et eux, c'est de ta part qu'ils ont attenté à ma vie,
afin que tu fusses glorifié par le jugement des impies
et que tu manifestasses ta puissance en moi en face des fils d'homme ;
car c'est par ta grâce que je me tiens debout.

Et moi, j'ai dit : « Des vaillants ont dressé leur camp contre moi :
ils < m' > ont entouré avec toutes leurs armes de guerre,
et ils ont décoché des flèches (dont les blessures sont) incurables.
Et le flamboiement des lances ressemblait à l'incendie qui dévore les arbres,
et le mugissement de leur voix était semblable au grondement des grandes eaux :
un ouragan ruisselant pour détruire une multitude d'hommes !
Tels des œufs pourris ils font éclore l'Aspic et la Vanité,
tandis que s'élèvent leurs flots. »
Et moi, tandis que mon cœur se fondait comme l'eau,
mon âme a saisi ton Alliance !
Et eux, le filet qu'ils ont tendu pour moi attrape leur pied ;
Les trappes qu'ils ont dissimulées pour mon âme, ils y sont tombés.

Mais mon pied se tient debout sur un sol uni. Hors de leur assemblée je bénirai ton Nom !

Angoisse, puis libération : sans doute expérience vécue du Maître de justice, et mouvement qui est celui de nombreux psaumes canoniques. La tradition chrétienne devait, très tôt, appliquer de tels psaumes au Christ souffrant puis ressuscité. On comprend que les premiers lecteurs des textes qumraniens, après leur découverte, aient souvent rapproché (sinon plus !) le Maître de justice et Jésus ; la recherche aujourd'hui est infiniment plus prudente. Reste que, par la profondeur de sa spiritualité (son abandon confiant à Dieu), le Maître de justice apparaît comme une figure religieuse majeure dans la tradition d'Israël.

Le titre de « Maître de justice » fut peut-être porté, après le fondateur, par d'autres chefs de la secte. Les esséniens durent prendre part à la guerre de 66-70 contre les Romains, et leur établissement de Qumran fut définitivement détruit et abandonné à cette occasion ; la secte en général disparut dans la tourmente.

Il est probable que, à côté de l'institution proprement « monastique » de Qumran, a existé, mêlé au peuple des villes et des campagnes, une

sorte de « tiers ordre » essénien, qui aurait exercé une influence diffuse, notamment sur la première communauté chrétienne.

(4) Grands traits de sa doctrine.

Les esséniens s'affirment comme le « reste d'Israël », objet d'une « Nouvelle Alliance » ; ils se préparent aux luttes eschatologiques qui, dans une vision fortement dualiste, doivent préluder au triomphe de Dieu sur l'Esprit du mal ; dans cette perspective, ils insistent sur l'ascèse et surtout sur les préceptes de pureté rituelle.

> ***Règle de la Communauté*, IQS III, 13-IV, 1.IV, 15-23.**
>
> *L'instruction sur les deux Esprits*[13]
>
> Pour l'homme intelligent, afin qu'il instruise et enseigne les fils de lumière concernant la nature de tous les fils d'homme : toutes les espèces d'esprit qu'ils possèdent, avec leurs caractères distinctifs ; leurs œuvres, avec leurs catégories ; et la Visite (divine) où ils sont frappés, ainsi que les temps où ils sont heureux.
>
> Du Dieu des Connaissances (provient) tout ce qui est et sera ;
> et, avant que (les êtres) ne fussent, Il a établi tout leur plan,
> et, lorsqu'ils sont, c'est d'après leurs statuts, conformément à Son plan glorieux,
> qu'ils accomplissent leur tâche sans y rien changer.
>
> En sa main sont les lois de tous (les êtres),
> et c'est Lui qui les soutient en tous leurs besoins.
> Et c'est Lui qui a créé l'homme
> pour qu'il eût l'empire sur la terre.
>
> Et Il a disposé pour l'homme deux Esprits
> pour qu'il marchât en eux jusqu'au moment de Sa Visite :
> ce sont les (deux) Esprits de vérité et de perversion.
> Dans une fontaine de lumière est l'origine de la Vérité,
> et d'une source de ténèbres est l'origine de la Perversion.
> Dans la main du Prince des Lumières
> est l'empire sur tous les fils de justice :
> dans les voies de lumière ils marchent ;
> et dans la main de l'Ange des ténèbres
> est tout l'empire des fils de perversion :
> et dans les voies de ténèbres ils marchent.

Et c'est à cause de l'Ange des ténèbres
que s'égarent tous les fils de justice ;
et tout leur péché, toutes leurs iniquités, toute leur faute,
toutes les rébellions de leurs œuvres sont l'effet de son empire,
et conformément aux Mystères de Dieu, jusqu'au terme fixé par Lui.
Et tous les coups qui les frappent, tous les moments de leurs détresses
sont l'effet de l'empire de son hostilité.
Et tous les esprits de son lot
font trébucher les fils de lumière.
Mais le Dieu d'Israël, ainsi que Son Ange de vérité,
viennent en aide à tous les fils de lumière.

Oui, c'est Lui qui a créé les (deux) Esprits de lumière et de ténèbres,
et sur ces (deux Esprits) Il a fondé toute œuvre :
sur leurs (deux) [conseils] tout service,
et sur leurs (deux) voies [toute visi]te.
L'un (d'eux), Dieu l'aime pour toute la durée des siècles,
et en tous ses actes Il se complaît à jamais ;
l'autre, Il abomine son conseil,
et toutes ses voies, Il les hait pour toujours.

…..

C'est en ces (deux Esprits) que vont les générations de tous les fils d'homme ;
et c'est en leurs (deux) classes que sont partagées toutes leurs armées d'âge en âge.
Et c'est en leurs (deux) voies qu'ils marchent ;
et toute la rétribution de leurs œuvres se fait par leurs (deux) classes, conformément au partage
d'un chacun,
selon qu'il a beaucoup ou peu,
tout au long du temps des siècles.
Car Dieu a disposé ces (deux Esprits) par parties égales jusqu'au terme ultime ;
et Il a mis une haine éternelle entre leurs (deux) classes :
abomination pour la Vérité sont les actes de la Perversité,
et abomination pour la Perversité sont toutes les voies de la Vérité.
Et une ardeur combative (les oppose l'un à l'autre) au sujet de toutes leurs ordonnances ;

car ils ne marchent pas de concert !

Mais Dieu, en ses Mystères d'intelligence et en sa glorieuse Sagesse,
a mis un terme pour l'existence de la Perversité ;
et, au moment de la Visite, Il l'exterminera à jamais.
Et alors la Vérité se produira à jamais dans le monde ;
car (le monde) s'est souillé dans les voies d'impiété sous l'empire de la Perversité
jusqu'au moment du Jugement décisif.
Et alors Dieu, par Sa Vérité, nettoiera toutes les œuvres d'un chacun,
et Il épurera pour soi la bâtisse (du corps) de chaque homme
pour supprimer tout l'Esprit de perversité de ses membres charnels
et pour le purifier par l'Esprit de sainteté de tous les actes d'impiété ;
et Il fera jaillir sur lui l'Esprit de vérité comme de l'eau lustrale.
Finies toutes les abominations mensongères,
fini le souillement par l'Esprit de souillure :
les justes comprendront la Connaissance du Très-Haut,
et de la sagesse des Fils du ciel les parfaits de voie auront l'intelligence.
Car eux, Dieu les a élus pour l'Alliance éternelle,
et à eux appartiendra toute la gloire de l'Homme.
Et la perversité n'existera plus,
et seront vouées à la honte toutes les œuvres de tromperie !

Ce tableau des « sectes » juives permet, à lui seul, de mesurer la disparate des positions (des différentes manières de se situer dans l'histoire) : de l'acceptation du statu quo politique par les sadducéens à la prédominance de l'attente eschatologique chez d'autres. Il permet aussi de comprendre ce que fut la question de l'autorité, en l'absence de prophètes reconnus, et de dessiner, du coup, la « topographie » des conflits de pouvoir : en raison du discrédit des grands prêtres, ce sont les docteurs pharisiens, « rabbins » interprètes de l'Écriture et héritiers des « sages », qui occupent le devant de la scène, leur élitisme religieux voulant imposer à tous les lois lévitiques de pureté.

Cependant, si influents que fussent ces partis, ou du moins tel d'entre eux, la majorité de la population juive, rurale en particulier, n'appartenait à aucun. D'autres, au demeurant, groupes ou individus, pouvaient capter l'attention du peuple. Parmi eux, Jean le Baptiste. C'était un ascète sévère, qui pratiquait dans le Jourdain un baptême de pénitence, ouvert à

tous, en vue du Jugement dernier : ce baptême, donné une seule fois, se distingue de pratiques analogues attestées en d'autres milieux juifs, par exemple esséniens – quelles que fussent les parentés entre le Baptiste et Qumran ; Josèphe et les évangiles s'accordent pour faire de Jean une victime d'Hérode Antipas, qui ordonna sa décollation (vers 28).

Structures littéraires et mentales

L'apocalyptique

Pour les rabbins, l'événement décisif du salut était le don de la Loi. Mais les soubresauts politiques provoquent l'affirmation, spécialement dans les cercles esséniens et essénisants (et aussi dès avant la fondation de la secte), en Palestine surtout, de schèmes doctrinaux typiques du « judaïsme tardif » : les spéculations apocalyptiques.

« Apocalypse » est un mot grec qui signifie « révélation » et l'« apocalyptique » désigne un genre littéraire, ou un ensemble d'écrits qui prétendent dévoiler, sur ordre divin, les secrets relatifs au cours de l'histoire et au temps de la fin.

Trois traits en sont constitutifs. À la différence du prophète, dont il est un descendant, le voyant d'une apocalypse est un écrivain, qui consigne ses visions dans un livre. Ce livre est souvent pseudépigraphe (ainsi la littérature mise sous le nom d'Hénoch). Les chiffres, objets, personnages sont symboliques, et d'un symbolisme surchargé, que l'auteur n'a cure, le plus souvent, de rendre cohérent.

Le messianisme

Les spéculations apocalyptiques expriment l'exacerbation de l'attente eschatologique, rendue plus aiguë encore par l'asservissement de la Terre Sainte aux mains des païens. C'est dans cette exaspération qu'il faut replacer l'attente messianique, qui, quelles qu'aient été les influences étrangères (iraniennes) qui se sont exercées sur elle, s'enracine dans la tradition prophétique (depuis Isaïe).

L'attente messianique peut, génériquement, se définir comme l'espérance de restauration d'une royauté temporelle que Dieu opérerait

par le ministère d'un Libérateur, son « Oint » (hébreu « messiah », grec « christos »).

Cette attente se révèle diverse en sa profondeur. Certains juifs n'attendaient pas la venue du Messie : par exemple, le messianisme est totalement ignoré du judaïsme alexandrin. Elle se révèle surtout diverse en ses manifestations. Certains affirmaient que c'était Dieu lui-même, sans médiation, qui descendrait délivrer son peuple. Le plus souvent, l'attente messianique espère un Messie royal, issu de David. Mais cette figure politique glorieuse, chère à un messianisme « populaire », n'empêche pas que le Serviteur souffrant du deutéro-Isaïe[14] ait été alors considéré comme un personnage (individuel, et non collectif) messianique. Ni non plus, parallèlement, le « Fils de l'homme » eschatologique, « venant sur les nuées », qu'évoque le livre de *Daniel* (et la littérature hénochienne). Quelques théories, singulièrement (quoique non exclusivement) chez les esséniens, postulaient l'envoi concomitant de deux messies : au Messie royal, elles adjoignaient un Messie sacerdotal né de Lévi (cette dualité même se présente de manière complexe dans les différents documents qumraniens, selon les époques où ils furent écrits). La venue du, ou des, Messie(s) serait précédée par le retour d'un prophète Élie.

Vitalité du judaïsme (2). Le judaïsme hellénistique[15]

Définition générale

Il sera ici question du judaïsme égyptien, et plus spécialement alexandrin, qui apparaît dès le temps de Ptolémée I^{er} († 283 a.C.), et connaît un apogée jusqu'au I^{er} siècle de notre ère.

Des Judéens avaient, de longue date, émigré en Égypte. Il n'est pas nécessaire d'évoquer, lors de la chute du premier Temple (587 a.C.), la fuite d'un petit groupe, qui avait entraîné avec lui le prophète Jérémie, ni les mercenaires juifs qui, à l'époque perse, stationnaient dans l'île d'Éléphantine, y laissant divers documents en araméen, ni d'autres

installations de juifs (des soldats aussi) dans tout le pays égyptien à époque ptolémaïque. Il faut rappeler surtout, en – 169, sous Ptolémée VI Philométor (lequel, pour des motifs politiques – faire pièce aux Séleucides – seconda l'opération), la fondation, par un grand prêtre dépossédé à Jérusalem, d'un temple concurrent à Léontopolis (au nord du Caire actuel ; ce temple fut détruit par les Romains en 70). C'est la communauté juive d'Alexandrie qui doit retenir l'attention, en raison de son importance numérique (40 % de la population de la ville, occupant deux de ses cinq quartiers), en raison aussi de ses efforts, spécialement au Ier siècle après J.-C. (dans les années 30), pour obtenir, au même titre que les Grecs, la citoyenneté alexandrine (*isopoliteia*, « égalité civique »). Cette importance et ces efforts ne vont pas sans soulever, dès l'époque lagide, chez les non-juifs (Grecs, mais aussi indigènes égyptiens), des oppositions et une hostilité parfois violente, où l'on peut voir la naissance de l'antisémitisme : on reviendra plus loin sur les troubles qui éclatèrent au temps de Caligula.

Le judaïsme alexandrin se confronte à la civilisation grecque. À des fins apologétiques, mais aussi pour une compréhension de la tradition biblique dont il est héritier, il utilise, avec la langue grecque, les concepts et structures mentales que véhicule cette langue, sans rien rabattre d'un attachement littéral à la Loi.

Rencontres avec l'hellénisme : quelques exemples

La Bible des « Septante » (LXX)[16]

Cette traduction de la Bible en grec a commencé par le Pentateuque vers 275 av. J.-C. La version du Pentateuque fut établie sur la volonté de Ptolémée (283-246), soucieux de connaître les lois particulières de ses sujets (la Judée était alors sous domination lagide)[17] ; les autres livres se sont agrégés au fil du temps. On mettra l'accent sur l'importance culturelle de la LXX : elle témoigne, par ses partis interprétatifs, de l'herméneutique biblique alors en usage et, par ses choix lexicaux, d'une rencontre entre notions grecques et conceptions sémitiques. La LXX devait devenir la Bible du Nouveau Testament et des paléochrétiens[18].

Le livre de la Sagesse de Salomon (I^er^ siècle av. J.-C.)[19]

Cette méditation sapientiale, mise dans la bouche du roi Salomon, le sage par excellence, se déploie en trois mouvements (chapitres 1-5 : rôle de la Sagesse dans la destinée de l'homme et comparaison du sort des justes et des impies avant et après la mort ; 6-9 : nature de la Sagesse et moyens de l'acquérir ; 10-19 : la Sagesse dans l'histoire, spécialement lors de la libération d'Égypte, avec une longue digression contre l'idolâtrie). Ce qui caractérise le livre, c'est l'aisance de ses raisonnements et la richesse de son vocabulaire abstrait, marqué par la culture hellénique, spécialement philosophique – sans que pour autant l'auteur anonyme se départe d'une pensée nourrie de l'Ancien Testament.

De ce caractère global du livre, quelques exemples. Traces évidentes, entre beaucoup, d'hellénisme : « abstractions négatives », inspirées de la tradition théologique platonicienne, comme *immortalité* (8, 17) ou *incorruptibilité* (6, 18-19), s'agissant de Dieu, pensé comme transcendant et ineffable, ou, par extension (par l'effet d'un don divin), s'agissant de l'homme ; autres idées à couleur philosophique, comme l'*analogie* (13, 5), qui permet d'inférer de l'ordre du monde à la grandeur de Dieu ; notions, d'extraction stoïcienne, de *providence* (14, 3) et de *philanthropie* (12, 19), pour signifier la sollicitude du Créateur envers sa créature ; conception de l'homme marquée par la dichotomie âme-corps et, de manière concomitante, écho de la dépréciation du corps (9, 15 : « un corps corruptible appesantit l'âme ») ; évocation des quatre vertus cardinales (8, 7). En fait, ces mots et concepts grecs se rencontrent avec des idées hébraïques traditionnelles : la satire de l'idolâtrie, notamment de la zoolâtrie, se souvient à la fois des prophètes et des philosophes ; de même, le thème psalmique des « cieux qui racontent la gloire de Dieu » (Ps 19, 2) s'exprime dans les schémas grecs (la beauté du monde qui révèle l'habileté souveraine du Démiurge, ou Artisan, éternel). Car l'attachement à la Loi demeure entier chez l'anonyme (18, 4) et sa méditation sur l'Exode, qui ne recule pas devant une amplification dramatique, doit beaucoup au genre herméneutique du *midrash* et renferme des traits que l'on trouvera, plus tard, chez les rabbins.

Le livre de la *Sagesse* fut inclus au canon des LXX. Rejeté plus tard par les juifs, il resta, pour les chrétiens, au nombre des livres inspirés.

Philon d'Alexandrie[20]

(1) Vie

Il était à peu près contemporain de Jésus et de Paul, étant né sans doute quelques années avant l'« ère chrétienne », et il vivait encore en 41.

Il sortait d'une très riche famille de notables juifs alexandrins : son frère, Alexandre, dit l'Alabarque[21], administrait les biens de membres de la famille impériale et de celle des Hérode ; son neveu Tibérius apostasia peut-être le judaïsme, fut préfet de Judée, préfet d'Égypte, et lieutenant de Titus lors du siège de Jérusalem ; un autre de ses neveux, Marc, fut le premier mari de la célèbre Bérénice.

Il mena dans sa jeunesse une vie ascétique et contemplative. Il fut conduit à jouer, momentanément, un rôle politique. Les juifs réclamaient, à Alexandrie, on l'a dit, l'*isopoliteia* : cette revendication entraîna des violences contre eux – un pogrom, que couvrit en 38 le préfet d'Égypte Flaccus. Philon se fit alors le défenseur de la communauté : il prit la tête de l'ambassade envoyée par celle-ci à Rome, auprès de l'empereur Caius Caligula, et que seule la mort du tyran empêcha de tourner au désastre. Mais, nous le verrons plus bas, la revendication des juifs alexandrins échoua peu après, sous Claude.

(2) Œuvres

Outre les discours d'actualité occasionnés par les affaires de 38-41 (*Contre Flaccus* ; *Ambassade auprès de Caius*), elles sont surtout exégétiques[22].

Traités où se manifeste une exégèse littérale* et morale

De la création du monde, D'Abraham, De Joseph, De la vie de Moïse, Du Décalogue, Des lois spéciales, Des vertus, Des récompenses et des peines, Des exécrations

Explications allégoriques* de certains passages de la Genèse

Allégories des lois, *Des Chérubins*, *Des sacrifices d'Abel et de Caïn*, *Que le pire attaque ordinairement le meilleur*, *De la postérité de Caïn*, *Des géants*, *Que Dieu est immuable*, *De l'agriculture*, *De la plantation*, *De l'ébriété*, *De la sobriété*, *De la confusion des langues*, *De la migration d'Abraham*, *Qui est l'héritier des choses divines*, *De la rencontre de la science et de la grâce*, *De la fuite et de l'invention*, *Du changement des noms*, *De songes*

Opuscules philosophiques

Que tout homme honnête est libre, *De la vie contemplative*, *De l'éternité du monde*, *De la Providence*, *Des animaux*

Ajouter les *Questions et Solutions sur la Genèse* et *sur l'Exode*, qui mêlent exégèse littérale* et exégèse allégorique* (ouvrages conservés seulement en arménien).

(3) Grands traits de la doctrine

Exégèse biblique. Les philosophes recouraient à l'allégorie* pour interpréter les mythes homériques : les stoïciens par exemple considéraient couramment les dieux de l'épopée comme des personnifications de forces cosmiques ou morales ; déjà au VI^e^ siècle a.C., Théagène de Rhegium aurait assimilé l'eau à Poséidon, l'air à Héra, etc. Philon reprit certains aspects de cette méthode (en particulier l'herméneutique anthropologique et morale) pour « allégoriser » les réalités bibliques et singulièrement certains personnages : les Patriarches, Hénoch, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, représentent chacun une vertu ; Agar, servante de Sara, symbolise les arts libéraux, dont la pratique mène à la sagesse, laquelle est la maîtresse, Sara. Toutefois, il n'entend pas dissoudre l'historicité du récit ni renoncer, dans sa propre pratique, à l'observance scrupuleuse de la lettre de la Loi.

Exégèse allégorique* et observance littérale*

(De migratione Abrahami 17, 92-93)[23]

S'il est vrai qu'une fête symbolise la joie spirituelle et l'action de grâces qui monte vers Dieu, ne désertons pas pour autant les assemblées qui jalonnent les saisons. S'il est vrai que la circoncision exprime la séparation (de l'âme) avec le plaisir et avec toutes les passions…, n'allons pas pour autant supprimer la loi pratique de la circoncision. Car nous négligerions aussi le service du Temple et mille autres observances, à force de nous intéresser aux seules lumières du sens profond. Non, il faut admettre que ces deux aspects (de la Loi) correspondent l'un au corps, l'autre à l'âme, et donc, comme il faut songer au corps parce qu'il est la maison de l'âme, il faut pareillement se soucier des lois telles qu'elles sont énoncées. En les observant, on verra s'éclairer davantage les réalités dont elles sont le symbole…

Le Dieu de Philon. L'influence médio-platonicienne (la sphère des Idées est la seconde réalité, entre le Démiurge transcendant et l'Univers phénoménal), mêlée à l'influence stoïcienne (la raison immanente assure

la cohésion de l'Univers), s'exerce sur Philon, qui par ailleurs demeure fidèle à la notion biblique de Parole créatrice. L'Alexandrin enseigne ainsi une doctrine du Logos (Raison et Parole : le mot en grec signifie l'un et l'autre) comme être intermédiaire entre Dieu, au-delà de toute qualité, et le monde. Dans l'ordre de la cosmologie comme dans l'ordre de la révélation et de l'illumination des âmes (Philon réfère au Logos les apparitions divines, ou théophanies, relatées dans la Bible). Ce Logos médiateur est au demeurant de statut métaphysique assez mal défini : Philon le dit « image de Dieu », et même, à l'occasion, « Dieu » (*De somn*. 1, 230) ; mais ce dernier mot n'est pas à prendre en toute rigueur.

(4) Postérité

Philon, vite oublié de ses coreligionnaires, se présente, à la vérité, comme un « Père de l'Église » avant la lettre. Il fut lu par les chrétiens, qui recopièrent ses œuvres, et auxquels il montra bien des voies. En exégèse, Origène, puis, à travers celui-ci, mais également par influence directe, toute l'exégèse allégorique* dite « alexandrine », dans l'Orient grec comme dans l'Occident latin (Ambroise), se rattache à lui. En théologie (dès l'évangile de Jean ?) : sa conception du Logos n'est pas restée sans échos.

Autres exemples (non alexandrins) de judaïsme hellénisé

On englobera dans le judaïsme hellénistique, mais non pas alexandrin, Flavius Josèphe[24]. Né en 37, il était jérusalémite, pharisien de race sacerdotale. Un des chefs de la révolte en 66 (il dirigea les opérations en Galilée), il comprit vite qu'elle était sans issue et, en plein milieu des hostilités, il passa aux Romains. Retiré à Rome, et ami des empereurs Flaviens, il se fit historien, en grec, de cette guerre (*Guerre juive*) et des *Antiquités judaïques*, apologiste de sa religion dans le *Contre Apion* et de soi-même dans l'*Autobiographie*. Il mourut après 95. Étrange mixture de traître et, à sa façon, de patriote… Mais son œuvre fut, comme celle de Philon, irremplaçable pour les chrétiens, qui en assurèrent la transmission.

Il est d'autres exemples de rencontre entre hellénisme et judaïsme. Ainsi les livres III, IV et V des *Oracles sibyllins*. Ainsi aussi, et plus curieux peut-être, « Ézéchiel le Tragique », originaire de Samarie, qui, vers 200 a.C., avait composé un drame intitulé *Exagogè*, sur l'Exode : Eusèbe de Césarée en a conservé plusieurs fragments.

Attractivité et unité substantielle du judaïsme

L'attractivité du judaïsme

Ce judaïsme bouillonnant et divers suscite bien des préventions et des moqueries chez les païens : on connaît les plaisanteries, graveleuses ou xénophobes, des satiriques latins, Horace et Juvénal, à l'endroit des juifs de Rome. Il s'attire même, parfois, on le sait, vexations, et violences, à Alexandrie notamment (on sait aussi dans quel contexte d'affrontements politiques se situent ces violences et ces vexations). Mais il marque aussi sa force dans l'attraction qu'il exerce sur nombre de Gentils, que séduit la grandeur du monothéisme biblique, la fermeté de sa morale, la beauté peut-être aussi de la liturgie des synagogues. Là se pose la question, très débattue dans l'historiographie contemporaine, du prosélytisme juif à l'époque néo-testamentaire.

La thèse traditionnelle veut que les juifs, alors, ne refusaient pas le prosélytisme ; les pharisiens, malgré des voix discordantes, semblent même, dit-on souvent, l'avoir favorisé ; et de se référer à l'imprécation que l'évangile de Matthieu prête à Jésus (23, 15) : « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, qui parcourez mers et continents pour gagner un prosélyte, et, quand vous l'avez gagné, vous le rendez digne de la géhenne deux fois plus que vous ! » En fait, il paraît plutôt que, quel que soit le sens de ce dit assez isolé, le judaïsme au début de l'ère ait accueilli passivement plus que recherché activement (par une stratégie missionnaire) les conversions qui s'opéraient. Il faut donc parler de contagion, et bien moins nombreux sans doute étaient les « prosélytes », convertis à part entière, que les sympathisants, ou « craignant-Dieu ».

Car il faut distinguer. Les « craignant-Dieu » affirment leur foi en Yahvé, suivent sa Loi et les traditions d'Israël, fréquentent la synagogue ;

mais ils ne vont pas jusqu'aux rites de passage, qui incluent, pour les hommes, la circoncision. Les « prosélytes » (grec *prosélytès*, « étranger » ; hébreu *ger*) s'agrègent, pour leur part, à la communauté, en satisfaisant, du moins au Ier siècle, à trois conditions : la circoncision ; un « baptême » conférant la pureté légale ; un sacrifice (au Temple) pour les péchés. En tout cas, l'existence de noyaux, parfois assez étoffés, de « nouveaux juifs », ou de judaïsants, d'où que vienne l'initiative de leur formation, ne fait pas de doute.

L'unité substantielle du judaïsme

Le judaïsme déploie sa belle énergie dans des conditions disparates : cela ne saurait en masquer l'unité. Aussi bien, seules les contraintes de l'exposé ont poussé à distinguer nettement ci-dessus entre judaïsme palestinien et judaïsme hellénistique. Les échanges étant constants, le second n'est pas coupé de la source palestinienne ; à l'inverse – trait que la recherche aujourd'hui met toujours plus en relief –, le premier se trouve tout pénétré de langue et de notions grecques, la Palestine, sous les Hasmonéens puis les Hérode, ayant été marquée, moyennant notamment la fondation de cités, par la civilisation hellénique.

Liens traditionnels

Trois traits, qui ressortissent à la *praxis* religieuse, contribuent à forger l'unité : un même amour de la Torah ; le rôle central du Temple de Jérusalem, où pour les fêtes affluent des foules immenses venues de tout le monde juif (les esséniens, qui prêchent un culte rénové et stigmatisent un sacerdoce jugé indigne, pour autant ne rejettent pas l'idée de la centralité du Temple) ; un identique souci, malgré les divergences d'approche et de solution, de préserver la « sainteté » du peuple élu parmi les « nations ».

Le Sanhédrin

Une institution traditionnelle soude également cette unité : sur l'ensemble des communautés de Palestine et de la Diaspora, s'exerce l'autorité, au moins en droit, du Sanhédrin de Jérusalem, Grand Conseil de

71 membres, formé des grands prêtres, mais comprenant aussi des scribes en majorité pharisiens.

La synagogue

Dernier facteur, plus nouveau celui-là, d'unité : jusque dans le Temple, se développe l'institution synagogale. La synagogue (en grec, le plus souvent *proseuchè*, litt. « prière » – métonymie pour *oikos proseukhès*, « maison de prière ») était tout à la fois lieu de culte, d'étude de la Loi et d'instruction, de réunion et d'asile. On peut s'interroger sur la nature du culte synagogal au tournant de l'ère : la synagogue aurait été alors moins un centre de prière que de lecture de l'Écriture et de prédication ; la fonction liturgique ne s'est peut-être affirmée à plein qu'après 70 et la ruine du Temple.

De par sa destination, la synagogue ne requiert aucune architecture spéciale. Elle comprend toutefois une salle centrale de réunion, et diverses pièces adjacentes pour l'administration de la communauté. Le style et la décoration ne sont pas plus déterminés. La synagogue de Capharnaüm (Galilée ; I^er^-II^e^ siècles après J.-C.) est de facture hellénistique, celle de Doura-Europos (en Syrie, sur l'Euphrate ; III^e^ siècle) a livré des fresques à sujets bibliques qui, du reste, battent en brèche la thèse de l'aniconisme juif.

Les nécessités de la lecture et de la prédication ont provoqué l'essor des *targums* et des *midrashs*.

Le besoin de faire comprendre les leçons scripturaires à des auditeurs qui pour la plupart, même en Palestine, ignoraient l'hébreu a conduit, dans la liturgie, à doubler d'une traduction la proclamation des péricopes* hébraïques. Le phénomène touche au premier chef le domaine araméophone du judaïsme. Ces versions araméennes, ou *targums*, sont au vrai des paraphrases introduisant des éléments d'interprétation : d'abord oraux, les *targumin* ont été mis par écrit à une époque ultérieure. La technique targumique a pu ne pas être réservée aux juiveries de langue araméenne ; la question se pose aux savants modernes du statut liturgique de la Septante : celle-ci a-t-elle été utilisée dans le culte des synagogues hellénophones – et de quelle façon (en se substituant à l'hébreu, ou en constituant l'équivalent des *targums* araméens) ?

Quant au *misdrashim*, il s'agit d'explications développant et actualisant, au-delà du sens littéral, les versets de l'Écriture (de l'hébreu *darash*, « examiner, étudier »). Telle quelle, la méthode n'est pas une exclusivité des rabbins dans les écoles et les synagogues : elle se constate aussi dans le Nouveau Testament et la littérature intertestamentaire[25].

Il n'est pas nécessaire d'insister sur l'intérêt capital que présentent *targums* et *midrashs* pour une histoire de l'herméneutique juive (et chrétienne, ou plutôt judéo-chrétienne) de la Bible.

La ruine du judaïsme palestinien. Le nouveau visage du judaïsme

Résumé des faits

4 a. C	Mort d'Hérode ; partage de son royaume entre ses fils : Archélaos devient ethnarque de Judée et Samarie, Hérode Antipas tétrarque de Galilée (déposé en 39), Philippe tétrarque de Gaulanitide, Trachonitide et autres régions transjordaniennes (mort en 33-34) Révolte de Judas le Galiléen, férocement réprimée par Varus, légat de Syrie
6 p. C	Archélaos est déposé par les Romains ; réduction de la Judée en province administrée par des préfets (et non procurateurs) équestres, en résidence à Césarée Maritime, sous la dépendance du légat consulaire de Syrie
26-36	Ponce Pilate, préfet
35	Pilate fait massacrer les Samaritains au mont Garizim
37-41	Par la faveur de Caligula, Hérode Agrippa I^{er}, petit-fils d'Hérode le Grand, reconstitue le royaume de son grand-père
44	Mort d'Agrippa. La Judée, qu'il gouvernait depuis 41, redevient province procuratorienne
46-48	Révolte des fils de Judas le Galiléen, réprimée par le préfet Tiberius Iulius Alexander
66-74	Guerre juive
70	Prise de Jérusalem et incendie du Temple

74	Prise de la forteresse de Massada
117	Révolte à Alexandrie et en Cyrénaïque
132-135	Révolte messianique de Bar Koch^{e}ba en Judée. Cette seconde guerre juive est connue notamment par les documents araméens retrouvés dans les grottes de Murabba'at, au désert de Juda. Les causes en auraient pu être deux mesures prises par Hadrien : interdiction de la circoncision, assimilée à la castration, et intention de fonder à Jérusalem une nouvelle ville, toute païenne, Aelia Capitolina. Il se pourrait que le culte sacrificiel ait alors repris dans les ruines du Temple ; mais on ne sait au juste si la « liberté d'Israël », que célèbrent les monnaies frappées par les révoltés, s'étendit à la Ville sainte.

Remarques

Après 44, le jeu combiné, et toujours plus serré, des maladresses, souvent calculées, des Romains et des menées agressives des nationalistes « zélotes », dans un climat d'impatience eschatologique et sur fond possible de déséquilibres sociaux et d'oppression fiscale, aboutit à la conflagration.

Cette constatation appelle deux commentaires :

(1) Josèphe (*AJ* 18, 1, 1s.) semble relier la création du mouvement « zélote » et la révolte de Judas le Galiléen, qu'il place, à tort, en 6 après J.-C., quand Quirinius, légat de Syrie, organisa le recensement dans la Judée réduite en province (même fausse datation en *Actes des Apôtres* 5, 37). Le lien est de toute façon controuvé : les « zélotes » ne commencèrent à s'organiser qu'après 44, et n'eurent un rôle majeur que lors du déclenchement insurrectionnel de la guerre, en 66, et pendant son déroulement. Entre – 4 et 66, ne sont attestées que des bandes terroristes de « sicaires » ; jusqu'en 44, la violence endémique des « brigands » (*lêistai*, Josèphe ; *listim*, Talmud) est le plus souvent contenue, elle s'envenime après cette date. En réalité, dans la montée vers la tragédie, il importe de mettre à part l'époque des derniers procurateurs : il ne faut pas projeter sur le temps de Jésus l'extrême tension qui marque les années précédant la guerre ; mais dès ce temps la crise était là : les juifs toléraient mal le joug, sur leur pays, de la souillure idolâtre.

(2) Pour Josèphe toujours, les zélotes forment la « quatrième philosophie » du judaïsme[26]. Entendons que leur nationalisme messianique, qui voulait pour Israël la liberté politique, n'admettait d'autre roi que Dieu (quant au reste, les zélotes partageaient les vues des pharisiens). Ce fanatisme, véritable allergie à la « profanation », fut la cause déterminante qui, en 66, précipita les choses, plus que le substrat économique et social qui, pour injuste qu'il se révélât, n'était sans doute pas en Palestine bien plus miné qu'ailleurs dans l'Empire.

Conséquences

C'est la ruine de l'installation en Judée et à Jérusalem, surtout après 135. L'interdiction de la circoncision, si elle exista jamais, ne fut que temporaire : Antonin le Pieux aurait rapporté la mesure. Mais surtout, défense est faite aux juifs, et maintenue, au moins en théorie, jusqu'à l'invasion musulmane, d'entrer dans Aelia Capitolina. La secousse passée, le calme prévaut, et règne aux IIe-IIIe siècles – en attendant les lentes dégradations du statut des juifs dans l'Empire chrétien…

Après 70, les Sadducéens disparaissent, en même temps que le Temple ; les esséniens aussi ; le judaïsme rabbinique, héritier pour l'essentiel des pharisiens, subsiste seul. D'où deux traits nouveaux : la synagogue remplace décidément le Temple et la lecture le sacrifice. Le judaïsme se regroupe autour de ses rabbins et de ses patriarches, installés à Iamnia, ou Yabné[27], près de Jaffa, entre 70 et 132, puis en Galilée jusqu'au Ve siècle ; ceux-ci mettent peu à peu par écrit la Loi orale (Mishna, puis Talmud, selon un processus qui s'étend jusqu'au VIe siècle) ; l'assemblée de Yabné, vers la fin du Ier siècle, fixa le canon biblique, écartant un certain nombre de livres[28]. Avec l'apaisement qu'imposent les défaites, les spéculations apocalyptiques s'estompent.

Pour autant il convient de ne pas majorer le repli du judaïsme. Il ne paraît pas que le prosélytisme, s'il a sur le moment reflué à cause des guerres, se soit tari d'un coup, bien que les rabbis, plus encore qu'avant, aient eu envers lui une attitude sans unité dans l'expression verbale autant que dans les exigences concrètes[29] : il devait rester vivace jusqu'à

la fin de l'Antiquité, et aux lois des empereurs chrétiens qui le réprimeraient.

Le judaïsme hellénistique avait, pour sa part, à Alexandrie, reçu des coups terribles dans les années 30 du Ier siècle ; de plus, aux demandes d'*isopoliteia*, l'empereur Claude, après 41, avait répondu par une fin de non recevoir, tout en reconnaissant le droit de la communauté à posséder une organisation interne. Le soulèvement avorté de 117 ruina bien des établissements juifs en Égypte, et affaiblit, s'il ne le détruisit pas, le judaïsme alexandrin. Ces graves revers marquèrent pour celui-ci le signal, sinon d'une décadence, du moins d'un retrait : il ne renonce pas à ses usages linguistiques mais son ambition culturelle s'étiole (on notera au passage la méfiance des rabbins, désormais, envers la LXX, devenue la Bible des chrétiens[30]).

*
* *

Pour prendre date…. Juifs et chrétiens

Jésus et les premiers chrétiens, dont l'Apôtre Paul, ne se comprennent que dans l'effervescence d'Israël, et la tension de ses espérances. Après 70, le christianisme s'éloigne toujours plus du judaïsme rabbinique, lequel s'emploie, au lendemain de la catastrophe, à sauver son « orthodoxie » et exclut tout ce qui la mettrait en péril. Certains, aujourd'hui, vont, non sans paradoxe, jusqu'à soutenir que judaïsme rabbinique et christianisme – l'un *autant que* l'autre – sont des rameaux différenciés du même tronc, le judaïsme antérieur à 70 : leur rapport en serait un non pas de *filiation*, mais plutôt (et l'on écrit le mot à dessein) de *fraternité*. Non pas généalogie dévoyée, dirait-on, mais fratrie séparée.

Cette séparation n'est pas oubli total, de la part de la « foi nouvelle ». C'est toute la question du judéo-christianisme et de ses divers niveaux de rémanence. Surtout, dans un mouvement désormais affronté au monde païen, perdure le souvenir du précurseur que fut à cet égard le judaïsme hellénistique. Quant au contenu de la conscience chrétienne face à ses

racines juives, sa formation obéit à une dialectique de l'héritage et de l'innovation. C'est la question de la valeur, au moins relative (préparatoire), de l'Ancien Testament et de la Torah, objet d'âpres disputes parmi les chrétiens, au IIe siècle, tenants de la Grande Église contre hérétiques gnostiques.

D'où aussi la longue concurrence entre juifs et chrétiens, des polémiques – et l'antijudaïsme chrétien… À cet égard, vu la persistance du prosélytisme juif, malgré tout, après les catastrophes de 70 et de 135, une part des haines qui s'amoncellent vient du heurt des « propagandes » respectives. Même s'il est vrai que la mission chrétienne connut, au fil du temps, peut-être en raison de ses exigences légales moins fortes, un succès plus franc ; mais, à l'inverse, longtemps, le judaïsme offrit à ses convertis un statut protecteur, alors que la situation des Églises restait précaire. Chez les chrétiens, l'animosité naît spécialement de l'attrait entêtant que, en dépit de tous les découragements prodigués tant par l'Église que par la Synagogue, le judaïsme exerçait sur nombre d'entre eux, les judaïsants.

Chapitre 2

Les paganismes à l'époque impériale[1]

On lira ici une rapide histoire des formes religieuses « païennes » (entendons : non bibliques), au moins du Ier au IIIe siècle, et jusqu'au IVe. Il s'impose ici de souligner deux points : la persistance, et même la vigueur de ces formes religieuses tout au long de la période considérée (et même au-delà) : il ne s'agit pas de simples survivances que le christianisme aurait aisément surmontées ; leur importance pour le christianisme lui-même, c'est-à-dire pour sa propre auto-compréhension, et auto-construction, malgré qu'il en eût, et même s'il ne faut pas verser dans les excès d'un certain comparatisme.

Maintien des religions « poliades » traditionnelles

Cité antique et religion

La cité antique ne se comprend pas d'abord comme une structure socio-politique occupant un territoire déterminé : elle ne se conçoit que comme unie autour de ses cultes et de ses sacerdoces publics. À toutes les étapes de son histoire, elle implique une référence religieuse : la religion « civique » forme le pilier de la cité.

Comme telle, cette religion ne demande pas l'adhésion du cœur : la notion de foi lui est étrangère. Elle exige l'accomplissement scrupuleux des cérémonies, quelles que soient les dispositions intérieures des célébrants.

Cas particulier de l'Empire romain

L'Empire romain, du moins jusqu'au IVe siècle, se définit comme un conglomérat de cités, à la tête duquel se trouve Rome. Durant toute l'époque impériale, les cultes et les sacerdoces traditionnels, établis au sein des cités et des divers peuples de l'Empire, demeurent vivants et florissants. C'est le cas de Rome elle-même : cultes et sacerdoces y font l'objet de soins attentifs, surtout depuis les restaurations augustéennes, qui avaient mis fin aux désordres introduits dans les derniers temps de la République. Étant donné ce qu'est une cité, cette persistance est plus qu'une simple survie artificielle. Mais (et cela vaut, là encore, particulièrement pour la religion romaine) à côté de cette structure officielle, dont le formalisme ne satisfait sans doute aucun besoin religieux intime, d'autres aspects apparaissent.

Le culte impérial[2]

Origines

En Orient perdurent de vieilles traditions de divinisation des souverains. L'époque hellénistique, avec le culte d'Alexandre, réputé fils de Zeus Ammon, et des rois séleucides et lagides, aux surnoms divins, Sôter (« Sauveur ») ou Épiphane (« [dieu] manifesté »), avait exploité ces traditions. Les populations marquaient ainsi leur désir de protecteurs tangibles et efficaces, et le pouvoir royal croyait trouver là un fondement à l'abri des vicissitudes humaines.

En Occident (Espagne singulièrement), existait une tendance analogue à la divinisation des chefs. À Rome même, c'était une croyance commune que les grands hommes jouissaient de la bienveillance divine (thème de la *felicitas*).

Le culte impérial, tel qu'il s'organise dès le règne d'Auguste, est l'héritier de toutes ces tendances.

Évolution

Par prudence, Auguste, qui avait donné à ce culte sa forme officielle, avait seulement, à Rome et en Occident du moins, permis la vénération de son « génie » (*genius* ; entendons, de son « double » divin, présidant à sa destinée). En tout état de cause, le culte impérial est un signe de loyalisme des populations de l'Empire.

Au Ier siècle, la ligne augustéenne fut maintenue. Sauf excès tyranniques (Caligula, Néron ou Domitien, qui revendique le titre de *Dominus et Deus*, « Seigneur et Dieu »), il ne s'agit toujours pas d'adorer expressément l'empereur divinisé de son vivant. Les princes morts reçoivent l'« apothéose », par décret du Sénat, qui exclut les « tyrans » et condamne leur « mémoire » (Claude a les honneurs de l'apothéose, mais la mémoire de Néron est « condamnée »).

Au IIe siècle, une certaine évolution se produit. L'apothéose des empereurs et de leur famille devient automatique et les princes régnants sont de plus en plus assimilés aux dieux du Panthéon gréco-romain : ainsi Hadrien, à Zeus Olympien, et Antonin le Pieux, pourtant plus conservateur, à Zeus Eleutherios (« Libérateur »).

Les choses progressent encore au IIIe siècle, dans le sens d'une adoration du prince vivant. Une étape importante devait être franchie sous Aurélien (270-275), qui favorise l'hénothéisme solaire : divinité suprême, le Soleil protège l'Empereur, décidément *Dominus et Deus*, lequel porte le diadème radié et le manteau broché d'or. Dioclétien à la fois perfectionne et infléchit (dans le sens d'un retour à la tradition) ces tendances : perfectionnement qui va de pair avec l'accentuation de l'absolutisme impérial (« adoration de la pourpre » ; inspiration divine et qualités surhumaines du *princeps*) et inflexion, par la création d'une théologie politique, qui fait de Dioclétien le protégé et le fils adoptif de Jupiter Romain, et de Maximien, son collègue, celui d'Hercule, instituant ainsi, lorsque le régime tétrarchique fut pleinement établi, une double lignée d'empereurs « joviens » et « herculiens ».

Ainsi, le culte impérial connut une évolution séculaire, dans l'ensemble lente et homogène (malgré des accélérations inopinées), vers la divinisation du prince dès son vivant.

La nouvelle religiosité

Conditions historiques, définition et champs de manifestation

La « nouvelle religiosité » s'impose de plus en plus à partir du IIe siècle : peut-être ce siècle-là fut-il un « âge d'angoisse »[3]. Il convient de relever que cette « nouvelle religiosité » n'est pas une *nouveauté* absolue ; elle renoue avec certains traits archaïques ; surtout, l'époque hellénistique (IIIe-Ier siècle av. J.-C.), en Orient et à Rome, avait été une période de bouleversements : d'où, d'une façon apparemment contradictoire, à la fois une aspiration à une religion plus affective et plus personnelle et une (relative) incroyance, constatable dans les hautes classes. Reste que, à partir du IIe siècle de notre ère, l'homme méditerranéen, dans toutes les couches de la société, se perçoit à nouveau, prioritairement, comme *homo religiosus*. Le scepticisme disparaît peu à peu.

Cette religiosité peut se définir globalement, et non sans approximations, comme quête d'un salut individuel. Salut au reste ambivalent : car si la perspective « ultramondaine » et eschatologique ne saurait être exclue, elle ne se sépare pas de l'aspiration à la réussite mondaine (richesse et santé…). Et salut mal assuré dans ses représentations de l'Au-delà[4].

En tout cas, ladite quête apparaît comme un point focal des mentalités de l'époque. Elle affecte une diversité de manifestations, dont l'interaction est constante, et dont la force ne cessera de s'affirmer au fil du temps :

- Alchimie, magie, astrologie. Toutes pratiques qui se trouvent attestées, par exemple, dans la vaste littérature que l'on attribue, dès l'époque hellénistique, à la révélation d'« Hermès Trismégiste » (« trois fois très grand »), assimilé au dieu Thot de la vieille religion

pharaonique. L'hermétisme, dont les spécialistes ne savent décider s'il est un phénomène grec en habits égyptiens ou un héritage égyptien d'expression grecque, se présente comme un ensemble complexe où se mêlent superstitions « populaires » et spéculations « philosophiques »[5].

- Philosophie. La philosophie antique en général ne s'est jamais considérée comme pure activité intellectuelle : toujours elle a marqué sa préoccupation éthique et sa volonté d'atteindre le souverain bien – le bonheur. Ces traits ressortent avec évidence dans les systèmes hellénistiques (stoïcisme ; épicurisme). Sous le Haut Empire, la recherche de sagesse se fait plus pressante encore et se teinte de religion. On le mesure bien, alors, dans la tradition platonicienne : le Moyen platonisme, qui, dès le Ier siècle avant Jésus-Christ, avait, par-delà le probabilisme de la Nouvelle Académie, marqué un retour au dogmatisme de Platon, postule un premier dieu transcendant, le Démiurge, et la grande question est pour lui de « suivre » (d'imiter) ce dieu, de trouver les « médiateurs » qui aident à le rejoindre – en l'espèce les êtres divins vivant dans l'air que sont les « démons » : ce qui, au sein même de la philosophie, ouvre la porte à la licéité de pratiques d'ordre théurgique, pour se concilier, par la magie, la bienveillance de ces intermédiaires[6].
- Figure de l'« homme divin », dont la sagesse et l'ascèse, les dons de thaumaturge et de voyant, la prestance même et la « grâce » (physique) sont les signes qu'en lui le monde des dieux s'est fait proche des hommes. Ainsi, à la fin du Ier siècle après J.-C., Apollonios de Tyane, en Cappadoce, dont, quelque cent ans plus tard, le rhéteur Philostrate composa la *Vie* romancée[7].

La quête du salut se manifeste aussi dans le succès des cultes orientaux.

Les cultes orientaux[8]

Leur acception est d'abord géographique : ils s'adressent à des dieux, très anciens, venus d'Asie (Cybèle et Attis) d'Égypte (Isis et Osiris), de Syrie

(Adonis) ou de Perse (Mithra).

C'étaient des dieux sauveurs, souvent par la célébration de « mystères ». L'initiation identifiait le myste à la mort et à la résurrection du dieu (ainsi Osiris) et lui assurait une vie plus heureuse ici-bas, et (sans doute) bienheureuse dans l'Au-delà.

Avec ces dieux, plus accessibles, les fidèles entretenaient un lien plus intime, plus confiant, qu'avec les divinités poliades, trop froides ou lointaines. Leurs cultes étaient acceptés, mais ils n'étaient pas intégrés dans les rites civiques : ils s'organisaient en des rassemblements de type nouveau : sacerdoces spécifiques et structurés en clergé ; fidèles constituant, sous la conduite de ce clergé, des communautés, ou fraternités, de type « église » ou « secte ».

*
* *

Christianisme et paganisme

Chacun des trois aspects d'un paganisme aussi divers avait de quoi le mettre en concurrence avec le christianisme au moins « orthodoxe » (ou en recherche d'une orthodoxie), celui de la Grande Église, et fournissait des motifs de le refuser.

La révérence envers les cultes ancestraux, dont l'âge même était sacré, la vénération du *mos maiorum*, aspect des mentalités antiques qu'il importe de ne pas sous-estimer, opposait un premier obstacle. Les chrétiens rompaient délibérément avec ce traditionalisme.

Le couple « loyalisme-culte impérial » en opposait un deuxième. La liaison devait paraître idolâtre aux chrétiens, et son rejet les mettre en péril d'être accusés de trahison.

Quant à la « nouvelle religiosité », on voit combien cette mosaïque, neuve ou renouvelée, reflétait des soucis spirituels où le christianisme pouvait trouver sa place. Mais c'était sans compter l'irréductibilité de nombre de ses traits au christianisme de la Grande Église, et la puissante aversion que l'exclusivisme de cette Église nourrissait (ou que ses

docteurs lui apprenaient à nourrir) pour des « spiritualités » ondoyantes et conciliantes ; réciproquement, telle ou telle croyance chrétienne, même si, aux yeux des modernes, elle semble répondre aux aspirations de cette « nouvelle religiosité », restait au sens strict inassimilable.

Pour les cultes orientaux, spécialement, les historiens aujourd'hui, même s'ils répudient les analogies illusoires et les généalogies tendancieuses où, depuis le XIX^e^ siècle, s'est trop souvent complu le comparatisme, acceptent néanmoins d'observer qu'ils étaient, dans leur morphologie, voisins du christianisme. Mais les différences sautent aux yeux. Par ses origines juives, le christianisme, sous toutes ses formes, avait l'idée d'une divinité transcendante au monde, alors que les cultes orientaux étaient finalement naturistes, le dieu mort et ressuscité n'étant qu'un symbole de la nature en son parcours végétatif annuel, depuis l'assoupissement chaque hiver au réveil chaque printemps ; alors que le myste se trouve introduit dans un cycle naturel que mime le cycle liturgique, le Christ, au moins pour le christianisme orthodoxe, est réellement mort un jour du temps humain (« sous Ponce Pilate »), et ressuscité une fois pour toutes ; il fait entrer dans la vie même du Dieu Créateur de la révélation biblique, infiniment au-dessus de sa créature.

Le rapport était donc complexe entre le christianisme et la mentalité religieuse nouvelle : celle-ci, d'une manière au moins diffuse, put favoriser, dans un mouvement décidément juif, l'éclosion et l'expression de tendances novatrices.

DEUXIÈME PARTIE

Jésus et l'époque apostolique

(I^{er} siècle)

Par définition, l'époque apostolique s'achève à la mort du dernier Apôtre – Jean, selon la tradition, vers l'an 100. Pour la théologie, la mort du dernier Apôtre clôt la Révélation. Cette limite est dogmatique. L'histoire, elle, impose de descendre trois, ou quatre, décennies plus bas : elle porte son regard sur le temps long que mit le christianisme à se différencier pleinement de sa racine juive.

Le premier tiers du IIe siècle, en réalité, fut une zone de confins, où finit de prendre tournure une configuration nouvelle. Et c'est pourquoi nous repoussons à la troisième partie de ce livre l'examen des Pères dits « apostoliques », qui pourtant ont écrit dans ces années-là : il convient de les étudier par rapport à la suite. De même, et pour les mêmes raisons, nous étudierons les ministères au temps du Nouveau Testament dans un chapitre global sur les institutions.

Chapitre 3

Jésus

CE CHAPITRE A POUR OBJET de faire le point, brièvement, sur le « Jésus de l'histoire », ou « Jésus historique », « tel que l'on peut le découvrir, l'atteindre, le reconstruire au moyen des outils scientifiques de la recherche historique moderne[1] » – en laissant de côté les données de la foi (des diverses *fois*) sur le personnage.

Aussi bien, on ne saurait sérieusement mettre en doute l'existence de celui que le grand public tient pour le « fondateur du christianisme » (à tort, en rigueur de termes, car jamais Jésus ne voulut « fonder » une « nouvelle religion » qui supplantât le « judaïsme ») : nul ne se hasarde plus aujourd'hui à voir dans Jésus de Nazareth la « concrétisation humaine » d'un mythe divin. C'est bien plutôt un individu réel qui après sa mort – et, d'une certaine façon, dès son vivant – a été l'objet d'un discours religieux, multiforme d'ailleurs, lui conférant un statut qui dépasse la commune humanité[2].

La documentation sur Jésus, au contraire de ce que l'on dit souvent, s'avère, en quantité, beaucoup plus riche que celle qui renseigne sur bien d'autres grands hommes de l'Antiquité. Seulement, elle est unilatérale, émanant dans la quasi-totalité des cas de milieux « chrétiens » (les témoignages païens et juifs sont pauvres et brefs). Il faut donc la soumettre à une critique littéraire et historique exigeante, tâche à laquelle, depuis le XVII^e^ siècle, avec des méthodes et des outils

conceptuels variés, se sont attelées des pléiades d'exégètes de tous bords[3]…

Les sources

Préliminaires : le Nouveau Testament canonique (écrits autres que les évangiles)

Ces écrits ne sont pas aussi dépourvus de renseignements sur le Jésus historique qu'on l'imagine d'ordinaire. Au premier chef, les lettres de Paul. Celui-ci sait, ou croit savoir, que Jésus est « né d'une femme, né sujet de la Loi » (Ga 4, 4), qu'il est fils de David selon la chair (Rm 1, 3), qu'il est mort sur une croix et ressuscité « le troisième jour » ; il rapporte une tradition, qu'il déclare avoir « reçue du Seigneur », relative à la dernière Cène et aux paroles de l'institution de l'Eucharistie (1 Co 11, 23-27), et paraît même citer des mots du Christ non consignés tels quels dans nos actuels évangiles canoniques (*agrapha* : 1 Co 7, 10 ; 9, 14 ; Rm 14, 14) ; il n'est pas improbable que sa catéchèse orale eût fixé de façon plus vive encore les traits du Jésus terrestre (cf., peut-être, Ga 3, 1). Mais l'objet même de ses épîtres, et surtout l'exigence qu'il pose de connaître désormais le Ressuscité non plus « dans la chair » mais « dans l'Esprit » (2 Co 5, 16), limite évidemment la nature et le nombre des données dont il se fait l'écho.

Auteurs juifs et païens

***Flavius Josèphe,* Antiquités juives *18, 3, 3 [63-64]* (Testimonium Flauianum)[4]**

> En ce temps-là paraît Jésus, un homme sage, **si toutefois il faut l'appeler homme**. C'était un faiseur de prodiges, un maître des gens qui recevaient avec joie la vérité. Il entraîna beaucoup de juifs et aussi beaucoup de Grecs. **Celui-là était le Christ**. Et quand Pilate, sur la dénonciation des premiers parmi nous, le condamna à la croix, ceux qui l'avaient aimé précédemment ne cessèrent pas de l'aimer. **Car il leur apparut le troisième jour, à nouveau vivant ; les prophètes divins avaient dit ces choses et mille autres merveilles à son sujet.** Jusqu'à maintenant encore, le groupe des chrétiens, ainsi nommés d'après lui, n'a pas disparu.
>
> *Passage universellement célèbre, et champ de vives controverses. Il semble bien que l'on doive écarter aussi bien la thèse de l'authenticité totale que celle du faux intégral.*

> *Le plus prudent est sans doute d'en rester à la thèse traditionnelle chez les historiens, qui consiste à isoler des interpolations ponctuelles (en gras dans la présente traduction), d'origine chrétienne et remontant très probablement à l'Antiquité. Ces interpolations une fois isolées, il ne reste plus rien que n'ait pu écrire un historien juif du I^er^ siècle comme Josèphe*[5].

Historiens latins[6]

Tacite, *Annales* 15, 44, parlant des martyrs romains sous Néron (après le grand incendie de Rome, en 64), précise que la « foule » les appelait *christiani* (« chrétiens »), et commente (§ 3)[7] :

> Ce nom leur vient de Christ qui, sous le principat de Tibère, fut livré au supplice par le procurateur Ponce Pilate. Réprimée sur le moment, cette exécrable superstition faisait de nouveau irruption, non seulement en Judée, berceau du mal, mais à Rome même où tout ce qu'il y a partout d'infamies et d'horreurs conflue et trouve des partisans.

Suétone, *Vie de Claude,* 25, 11, rapporte que ce prince chassa de Rome les « juifs qui se soulevaient continuellement à l'instigation de *Chrestos* ». Il est admis que c'est à cette expulsion que font aussi allusion les *Actes des Apôtres* (18, 2) et que, par un à-peu-près populaire sur le nom[8], *Chrestos* désigne Jésus-Christ, dont l'historien paraît prétendre qu'il était alors (en 49-50) encore de ce monde, et même présent dans la Ville[9].

Littérature talmudique

Des spécialistes sont allés jusqu'à douter de la présence de Jésus dans cette masse énorme. Il semble bien du moins qu'il soit absent de la Mishna et des traditions les plus anciennes. Et les renseignements fournis, si jamais, sont de toute façon engobés de polémique.

Il n'est pas impossible que les passages sur « Ben Pandera/Pantera » concernent Jésus, qui serait ainsi présenté, par insinuation d'une naissance illégitime, comme le « fils de Panther » (l'histoire est connue du polémiste Celse).

Plus sûre est l'allusion contenue dans le Talmud de Babylone, traité « Sanhédrin » 43a[10] :

> Une tradition rapporte : la veille de la Pâque, on a pendu Jésus. Un héraut marcha devant lui durant quarante jours disant : « Il sera lapidé parce qu'il a pratiqué la magie et trompé Israël. Que ceux qui connaissent le moyen de le défendre viennent et

> témoignent en sa faveur. » Mais on ne trouva personne qui témoignât en sa faveur et donc on le pendit la veille de la Pâque.
>
> *À côté de détails à l'évidence inventés (délai de quarante jours ; condamnation à la lapidation – pour magie : trait au demeurant révélateur sur la façon d'envisager le personnage), plusieurs éléments intéressants touchant : le jour de l'exécution (veille de la Pâque), son mode (pendaison, c'est-à-dire sans doute crucifixion ; Ac 5, 30 et 10, 39 parlent pareillement de « suspension au gibet », par renvoi implicite à Dt 21, 23, tel que traduit dans la LXX : « Est maudit de Dieu tout homme pendu sur le bois » ; peut-être s'agit-il seulement d'une référence au mode d'exposition du corps lapidé), l'implication d'« Israël » (c'est-à-dire des autorités juives chargées de conduire et de protéger Israël) dans l'affaire (et le silence sur le rôle des Romains).*

Les *Tôldôt Yeshu* (*Naissances*, c'est-à-dire *Histoire, de Jésus*) sont un morceau de littérature populaire juive, qui dans sa forme actuelle remonte à la fin du premier millénaire chrétien et dont le caractère légendaire et injurieux interdit de rien tirer de positif, quoiqu'il puisse se référer à des traditions anciennes. Seule assertion à discuter, sinon à retenir : Jésus serait le fils de « Pandera/Pantera ».

Évangiles apocryphes

On distinguera les quatre évangiles canoniques de la vaste littérature écartée par le canon orthodoxe. Il n'est pas malaisé de dresser une typologie des évangiles apocryphes, ni arbitraire de les répartir en trois groupes[11] :

- Évangiles de type « synoptique » : notamment *Évangile des Hébreux*, ou *des Nazoréens*, et *Évangile des ébionites*, utilisés par les groupes judéo-chrétiens ainsi nommés et sur lesquels ne restent plus que des témoignages indirects, patristiques ; *Évangile des Égyptiens*, à tendance encratite*, signalé par Origène. On s'attardera un peu sur l'*Évangile de Pierre* : un fragment copte (original grec, natif de Syrie), retrouvé en 1886-1887, donne un récit de la Passion et de la Résurrection ; l'ouvrage fut dénoncé, au IIe siècle, pour docétisme* ; en réalité, sa christologie* tend seulement à magnifier le Seigneur ; quant aux faits, il paraît ne dépendre que de la tradition canonique, et donc n'apporter rien de neuf.
- Évangiles marqués de traits hétérodoxes, surtout gnostiques, à des degrés divers d'imprégnation : par exemple, *Évangile de Matthias* ; *Évangile de Vérité*, dû très probablement au gnostique Valentin ;

Évangile de Judas. Le cas le plus curieux est celui de l'*Évangile de Thomas*, recueil de 114 *logia* (sentences) de Jésus, sans narration (pas de récit de la Passion ni des apparitions du Ressuscité), souvent proches de paroles connues par les trois premiers évangiles canoniques ; la question se pose de la fiabilité et de l'indépendance de la tradition d'où sort cet écrit, et que plusieurs historiens identifient à celle de la source *Q* dont il sera parlé plus loin ; dans l'état où nous l'avons, l'*Évangile de Thomas* a été marqué, au IIe siècle, par le gnosticisme.

- Évangiles cherchant à fournir des « faits » inconnus de la tradition canonique sur la vie de Jésus (notamment son enfance et les années « cachées ») et sur sa famille (Marie et Joseph). On ne citera que le *Protévangile de Jacques* (IIe siècle) dont les détails, à l'évidence légendaires, ont exercé sur les représentations artistiques et folkloriques et même sur la liturgie, voire sur la formulation de certains dogmes, une influence considérable[12]. De fait, beaucoup de ces évangiles, dont la perspective est de donner un aliment à la piété populaire, sont de date tardive (basse Antiquité, voire Moyen Âge : ainsi la littérature des *Transitus Mariae*, dont les premières rédactions, en grec, remontent au plus tôt à la fin du IVe siècle[13]).

Agrapha

On appelle ainsi, selon l'étymologie, les *paroles* de Jésus *non écrites* (non rapportées dans les évangiles canoniques). Il existe de tels *agrapha* dans le reste du Nouveau Testament (ainsi surtout Ac 20, 35 ; pour Paul, voir ci-dessus), dans les apocryphes (*Évangile de Thomas*), chez les Pères. Le nombre en est apparemment élevé. Mais une critique rigoureuse, qui en particulier s'attache à dépister ce qui peut n'être que réécriture de mots déjà connus, n'en retient que vingt comme ayant chance d'être authentiques. Et ils ne bouleversent pas ce que l'on sait par ailleurs de Jésus.

Bilan et questions

De cette revue des sources, il s'impose de conclure que, en fait, les documents à interroger en priorité sont les évangiles canoniques, qui d'ailleurs (mis à part les historiens profanes – de peu de profit, en fin de compte, on l'a vu) sont les pièces les plus anciennes du dossier. Même si la recherche la plus contemporaine s'intéresse aux apocryphes, entre autres à l'*Évangile de Thomas*.

Les évangiles canoniques suscitent des questions d'ordre littéraire et d'ordre historique. Ces ordres, à l'évidence, sont imbriqués. Mais la clarté de l'exposé exige qu'ils soient traités séparément. Aussi bien, c'est sur la base d'une meilleure évaluation de ce que sont nos documents que l'on peut discuter avec moins d'insécurité les faits dont ils sont censés témoigner.

Brève histoire de la recherche sur le « Jésus historique » : les « trois quêtes »

Il est devenu habituel de retracer l'histoire de la recherche sur le sujet en la découpant en trois phases successives, ou, selon le terme consacré, en trois « quêtes ».

La quête libérale et son échec. De Strauss à Bultmann, *via* Schweitzer

Les Vies de Jésus et leur critique

Au XIX^e^ siècle, selon une exigence apparue dès le siècle précédent (avec le rationaliste H.S. Reimarus, 1694-1768[14]), les exégètes protestants libéraux, en Allemagne, ont multiplié les *Vies de Jésus*, dans la volonté d'établir, grâce à une saine critique, pensaient-ils, loin des partis pris théologiques et des prestiges de la légende, une biographie scientifique qui restituât la figure historique de Jésus. Ainsi, le livre de D.F. Strauss, *La Vie de Jésus élaborée de manière critique*, tente de montrer un homme au destin tout humain et objet, dans les évangiles, d'une fabulation nourrie du messianisme juif[15]. En France, E. Renan[16] marche sur les

brisées de la science germanique ; et C. Guignebert (1867-1939) devait le suivre[17].

En 1906, le jeune théologien alsacien Albert Schweitzer dresse un bilan négatif de ces tentatives, qui avaient abouti à des portraits disparates, selon les *a prioris* philosophiques, implicites ou non, des auteurs et des générations[18]. Déjà, M. Kähler (1835-1912)[19] avait affirmé que, aussi bien, la recherche du Jésus historique ne pouvait réussir, les évangiles ne retraçant pas une histoire. Il y avait plus dans Schweitzer. Pour lui, le Royaume prêché par Jésus doit se comprendre à la lumière de l'apocalyptique juive, dans la foi en l'imminence du triomphe eschatologique de Dieu. Ce qui rejoint le mot célèbre de Loisy : « Jésus annonçait le Royaume, et c'est l'Église qui est venue[20]. »

Rudolf Bultmann

La position épistémologique de Kälher et Schweitzer fut radicalisée par Rudolf Bultmann[21] : la quête « libérale » n'est pas seulement impossible, elle est inutile – plus encore, elle est nuisible. Et Bultmann de théoriser cette opinion radicale dans la ligne d'un luthéranisme extrême : la foi justifiante est réponse à l'appel que Dieu m'adresse *hic et nunc* en Jésus-Christ, elle n'est pas adhésion à des représentations mythiques datées qui forment la trame des textes, « objectivations » fatales, mais incroyables aujourd'hui, de l'indicible irruption du salut, et qu'il faut non pas démythifier, c'est-à-dire détruire, mais « démythologiser », c'est-à-dire interpréter.

On se rappellera que, tout au long du XIX^e^ siècle et au début du XX^e^, ces recherches critiques sont le fait de protestants (surtout de culture allemande, on l'a dit) et d'« indépendants ». Les théologiens catholiques romains, longtemps englués dans des positions « précritiques » que favorisait en France l'état pitoyable des études ecclésiastiques après la Révolution, et aux prises avec la mentalité de « forteresse assiégée » qui, à peu près continûment, fut celle du Vatican, de Pie VII à Pie X, puis, sous celui-ci, avec la crise moderniste, ne participent que très peu à ce mouvement[22].

La deuxième quête : les postbultmanniens

Dans la perspective même de la « démythologisation » définie par leur maître, les bultmanniens mettent au point les outils de critique littéraire dont il sera fait état plus loin.

Cependant, par un retournement logique, certains disciples de Bultmann (dont le principal était E. Käsemann[23]) observent qu'une « déconnexion » du Christ de la foi par rapport au Jésus de l'histoire aboutit elle-même à faire du premier une pure figure mythologique. On n'en revient pas pour autant à la prétention d'écrire des *Vies de Jésus*.

Les exégètes catholiques romains, une fois que l'autorité ecclésiale se fut progressivement relâchée de la posture crispée et répressive adoptée contre le modernisme[24], entrèrent dans cette voie[25].

La troisième quête

Elle a eu pour organe fondateur le *Jesus Seminar* (« Séminaire sur Jésus »), groupe d'environ 200 chercheurs créé aux États-Unis en 1985. Par des procédures qui ont souvent suscité l'étonnement et l'ironie (vote à la pluralité des suffrages, parmi les présents, cooptés, aux réunions du groupe), le séminaire s'est donné pour mission de discerner, bien sûr en rupture avec tout dogmatisme confessionnel, ce qu'il est possible, probable, ou certain, ou bien à l'inverse impossible, que le Jésus historique ait dit ou fait.

Cette phase de la critique se caractérise par l'importance donnée à la source des *logia* (*Q*) et aux textes non-canoniques, en particulier l'*Évangile de Thomas*. Elle a donné lieu à la production de diverses « images » de Jésus.

L'un des fondateurs du séminaire, J.D. Crossan[26], exploitant justement les sources extra-canoniques, écarte le Jésus « apocalypticien » qui dominait l'exégèse depuis Schweitzer au profit d'un Jésus « sage », dans le style contestataire des philosophes stoïco-cyniques qui péroraient alors aux carrefours des villes hellénistiques : ce qui ne l'empêchait pas d'être un thérapeute adepte de la magie ; en tout cas, tout horizon eschatologique, dans l'idée de ce Jésus-là, est exclu. Le rejet plus net encore de l'eschatologie* aboutit à tirer de Jésus un portrait en « homme pieux », dans la tradition juive des *hassidim*[27]. D'autres, au contraire, ont

souligné la position de « prophète » qui était la sienne, toujours à l'intérieur du judaïsme du Second Temple[28]. Enfin, plusieurs travaux, sur le pied d'une analyse sociologique, font de Jésus un « militant » : non pas certes un zélote violent (caricature dont il est aisé de montrer qu'elle ne « tient » pas[29]), mais le partisan d'une révolution sociale, dans la Palestine (la Galilée) du Ier siècle, par l'amour et le dépouillement, dans l'attente du Royaume[30].

L'unité de ces recherches est, d'évidence, problématique. Mais leur dispersion ne doit pas faire oublier que l'accent aujourd'hui se trouve mis sur la judaïté de Jésus, de ses actes et de ses paroles, sur son enracinement dans le judaïsme palestinien – le débat portant (jusque dans la prévalence accordée à tel ou tel des critères admis pour jauger l'historicité des dits et des faits en question) sur la continuité ou la rupture par rapport au milieu social et idéologique d'origine.

Critique des évangiles canoniques (1). La critique littéraire[31]

Qu'est-ce qu'un évangile ?

Dans leur état présent au moins, les quatre évangiles canoniques ne sont pas les documents les plus anciens du Nouveau Testament. Ils sont postérieurs aux épîtres authentiques de Paul ; ils sont postérieurs aussi (même celui de Marc, sans doute) à la prise de Jérusalem (70), le plus récent étant celui de Jean (rédaction finale au début du IIe siècle), et les deux autres (*Matthieu* et *Luc*) se situant dans l'intervalle, vers 80-90.

La question que posent les évangiles canoniques est double. Elle porte d'abord sur le genre littéraire. Un évangile n'est pas un livre d'histoire, bien qu'il entende rapporter des faits et des paroles qui sont, de son point de vue, historiques : il s'agit d'une annonce destinée à susciter la foi. L'étymologie grecque du terme (*euangelion* : « bonne nouvelle ») va dans ce sens.

Elle porte ensuite sur la pluralité des évangiles canoniques. Pourquoi les communautés chrétiennes ont-elles finalement reçu les quatre

évangiles qu'elles ont reçus, et ceux-là seuls ?

La question synoptique

Position de la question

Trois des évangiles canoniques (*Matthieu*, *Marc*, *Luc*) offrent des ressemblances telles qu'ils peuvent être disposés, souvent, en trois colonnes parallèles, et envisagés « d'un seul coup d'œil » : d'où le nom qui leur est donné de « Synoptiques ». Le problème est de déterminer les rapports génétiques qu'ont entre eux les Synoptiques : dépendent-ils linéairement l'un de l'autre, ou faut-il faire intervenir des sources antérieures et intermédiaires perdues ?

La théorie documentaire

Les exégètes n'ont pas réussi, jusqu'à présent, à mettre au point une théorie pleinement satisfaisante. On peut cependant donner pour la plus probable aujourd'hui l'hypothèse dite « des deux sources ». Selon cette hypothèse, il faut placer à la base de la tradition synoptique d'une part l'évangile (canonique) de Marc, d'autre part un recueil, disparu, de paroles (*logia*) de Jésus (*Q* : de l'allemand *Quelle*, « source ») ; de *Marc* et de *Q* découlent, mais indépendamment l'un de l'autre, l'évangile de Matthieu et celui de Luc. Toutefois, une attention plus fine à ces deux derniers livres montre qu'ils ont également utilisé d'autres sources, sans doute elles-mêmes écrites – du moins pour partie (car il ne faut pas occulter la part que put prendre, au sein des communautés, l'élaboration d'une tradition orale). Et il va de soi que Marc aussi a des sources, elles aussi écrites et orales.

Recherches contemporaines sur la source Q

L'existence de cette source s'est imposée dès le XIX^e^ siècle pour rendre compte du problème synoptique, mais il a fallu attendre les années 1970 pour qu'on s'intéresse à la théologie propre de *Q*.

Certains aujourd'hui pensent qu'il ne s'agissait pas d'une simple collection de paroles, mais d'une composition bien organisée, dont Luc a le mieux conservé l'ordonnance, depuis le message de Jean-Baptiste

jusqu'à l'annonce des événements de la Fin par Jésus (Lc 17, 22-37). Il n'empêche que dans certains cas la formulation de Mt est à préférer.

À l'intérieur de *Q*, il faudrait distinguer deux couches rédactionnelles, l'une présentant avant tout Jésus dans une optique sapientielle, l'autre insistant sur le jugement de cette génération incrédule. Mais il convient d'éviter dans cette reconstruction tout systématisme : la teneur exacte de *Q* reste problématique, du fait en particulier que des données propres à Matthieu ou à Luc peuvent provenir de *Q*. Et l'on raisonne trop souvent comme si ne jouaient que des mécanismes d'ordre littéraire, en oubliant l'étape de l'oralité, cause de variantes. On se gardera surtout de spéculer sur le milieu d'origine de *Q* – la pensée de ce milieu et sa localisation.

La question johannique

L'évangile de Jean se fait l'écho de souvenirs qui complètent ou corrigent, souvent de façon apparemment excellente, les données synoptiques (ainsi sur la durée du ministère public de Jésus ; sur la chronologie de sa dernière semaine). Il est aussi l'œuvre d'un spirituel (ou plutôt d'une « école » de spirituels se réclamant d'un Jean où la tradition, depuis le IIe siècle, voit l'un des Apôtres, fils de Zébédée ; nous reviendrons plus loin sur la « communauté johannique »).

Le livre propose une forme évoluée de l'annonce évangélique. Les discours qu'il prête au Christ sont à l'évidence des élaborations tardives. En particulier la christologie* dont témoignent tant ces discours que les récits de miracles ou le prologue, qui voit dans Jésus la figure divine du Verbe (*Logos* : vocable aux antécédents compliqués), ne saurait être que le fruit d'une longue maturation.

« Formgeschichte » et « Redaktionsgeschichte »

Les divers documents qui ont servi à la constitution des évangiles canoniques sont eux-mêmes le produit d'une histoire complexe (traditions orales et mises par écrit partielles, reflétant les préoccupations

des milieux qui leur ont donné forme : l'étude de cette préhistoire se nomme justement *Formgeschichte*.)

Intégrant ces éléments, chaque évangile (comme chaque livre du Nouveau Testament, et, plus largement encore, chaque livre biblique) a lui-même une visée propre (une théologie, ou un message), qu'il y a lieu de dégager, surtout dans la mesure où cette perspective conditionne la présentation ou l'éclairage des faits (travail critique appelé *Redaktionsgeschichte*).

Que les communautés, à partir du IIe siècle, aient reçu comme canoniques quatre évangiles, et non pas un seul, artificiellement unifié, signifie précisément que chacun des quatre leur semblait permettre une voie d'accès originale, mais, dans leur perspective de foi, « authentique », à la figure du Maître.

Critique des évangiles canoniques (2). La critique historique : du Christ de la foi au Jésus de l'histoire

Position des questions

La détermination du conditionnement littéraire des documents que sont les évangiles « canoniques », dans leur genèse comme dans leur état final, conduit à des problèmes qui ressortissent à la critique historique : comment, à partir de ces documents, tenter, sinon de retracer l'histoire de Jésus, ni peut-être de retrouver ses mots mêmes, mais au moins de fixer quelques repères événementiels et d'entrevoir le fond de sa prédication ?

Le témoignage du Nouveau Testament est celui des communautés postpascales, qui relisent les événements de la vie de Jésus à la lumière de leur conviction qu'il est ressuscité. Mais peut-on remonter au-delà de Pâques, jusqu'à l'expérience de Jésus lui-même ?

Principes de méthode

La prétention n'est donc plus possible d'écrire aujourd'hui, comme autrefois, des *Vies de Jésus* « scientifiques » : la part de reconstruction subjective est trop grande. Néanmoins, les historiens et exégètes actuels, rompant avec l'« agnosticisme » bultmannien, parviennent à préciser quelques dates et ne jugent pas impossible de cerner les grands traits de l'action et de l'enseignement du « Nazaréen ». À cette fin, ils ont établi une batterie de critères, dont voici l'essentiel :

- Critère d'« embarras ». Un mot ou un acte prêté à Jésus a d'autant plus de chance de n'avoir pas été inventé par les disciples qu'il heurtait davantage les communautés primitives, lesquelles n'en auront conservé le souvenir que parce que justement il était authentique. Ainsi Mt 24, 34-36 : le Fils annonce son retour proche, qui ne s'est pas vérifié, tout en avouant ignorer le jour, connu du Père seul – signe, mal conciliable avec la tendance de la communauté primitive à exalter la figure du Christ, d'une « infériorité » du Fils à l'égard du Père.
- Critère de discontinuité ou de dissemblance. Un mot ou un acte prêté à Jésus a d'autant plus de chance de n'avoir pas été inventé qu'il tranche sur ce qui pouvait s'imaginer de son temps, dans le judaïsme avant lui, ou dans le christianisme après lui.
- Critère d'attestation multiple, dans plusieurs documents indépendants les uns des autres (pour ne citer que les auteurs canoniques : Synoptiques, Paul, Jean), ou en divers contextes littéraires. Ainsi les *logia* sur le divorce, ou les paroles d'institution de l'Eucharistie.
- Critère de cohérence. Avec ce qu'en général on sait par ailleurs de sûr concernant l'enseignement de Jésus.
- Critère du rejet. Pour dégager ce qui, dans l'image de Jésus à travers ses paroles et ses gestes, concorde avec sa fin dramatique.

Il saute aux yeux que ces critères sont hétérogènes, et qu'ils entrent en tension réciproque : par exemple les critères de discontinuité et de cohérence. Il convient de les hiérarchiser selon leur degré de *fiabilité* : les deux premiers ont sans doute plus de solidité que les autres. Il est loisible d'en imaginer d'autres, moins probants : substrat linguistique araméen, ou arrière-plan culturel palestinien, ou encore impression de « narration vivante » – ce dernier critère faisant bon marché de l'illusion

romanesque, sensible même chez des écrivains réputés frustes et naïfs comme Marc.

Difficultés spécifiques des « évangiles de l'enfance[32] »

On notera en particulier les interrogations que soulèvent, touchant l'historicité des faits qu'ils prétendent rapporter, les récits de l'enfance (Mt 1-2 et Lc 1-2).

L'œil le moins critique est frappé par la gêne qu'il y a à établir une cohérence entre leurs épisodes et le reste des évangiles. Pour s'en tenir à un seul point, suggestif : s'il est vrai que l'avènement du Christ fut, de par Dieu, signifié avec éclat aux « bergers » (Lc 2, 8-18) et révélé aux « mages », lesquels s'en seraient ouverts à Hérode « et à tout Jérusalem » (Mt 2, 1-12), on comprend mal les obstacles sur lesquels Jésus buta, plus tard, au cours de sa vie publique, pour être reconnu…

En réalité, les récits de l'enfance sont modelés sur de pieux schémas légendaires juifs (« haggadah ») ; et Luc, styliste à ses heures, imite en ses chapitres initiaux la phraséologie de la Septante. Ces récits doivent s'interpréter comme des « rétroprojections » à la lumière de l'événement pascal.

Le Jésus de l'histoire. Ce qu'il est possible d'avancer

On tentera ici de rassembler ce que l'historien est en mesure d'avancer, sans invraisemblance et sans illusion, sur Jésus – sa « biographie » et ses « idées ». (À trois reprises, je pose des datations absolues : elles seront justifiées plus bas.)

Temps et lieux

Il se nommait en grec *Ièsous* et en hébreu *Yéchûa`* ou *Yᵉôchûa`* : « Yahvé sauve ». Anthroponyme théophore alors souvent porté, qui avait été le nom de Josué, successeur de Moïse : sans grand relief, donc, malgré les apparences et les spéculations ultérieures, occasionnées par Lc 1, 31[33].

Il dut naître vers 6 ou 7 avant l'ère chrétienne (la fixation de cette ère provient d'un calcul erroné de Denys le Petit, moine latin du VIe siècle), à Bethléem, selon une tradition qu'il faut interroger.

Il passa son enfance et sa jeunesse en Galilée, à Nazareth, où l'on connaissait son père, le « charpentier », sa mère et ses frères et sœurs (cf. Mc 6, 3).

Il reçut le baptême de Jean sans doute peu après que celui-ci eut inauguré sa mission, l'an 15 du principat de Tibère (selon Lc 3, 1) – soit, vraisemblablement, en 27 (fin 27-début 28 ?). Son ministère, qui pour l'essentiel se déroula en Galilée, dura quelque deux ans, d'après la chronologie du quatrième évangile.

Il fut crucifié à Jérusalem le vendredi 7 avril 30, selon toute apparence.

Peu de jours après (deux jours, disent les évangiles ; la précision donnée dès 1 Co 15, 4, « le troisième jour », relève d'une formulation biblique consacrée), ses disciples eurent la conviction qu'il était corporellement ressuscité et entré dans la gloire de Dieu. Au témoignage des *Actes* (chap. 2) ils commencèrent à prêcher cette foi dès la Pentecôte suivante (proclamation du « kérygme* »). Ici, on observera que la critique historiciste ne peut certes pas établir le fait de la Résurrection ; elle atteint cependant une donnée psychologique centrale et, semble-t-il, fiable : l'ébranlement profond et durable qui, peu de temps après la mort ignominieuse du Maître, a fait des membres d'un petit troupeau dispersé par la peur les hérauts joyeux de sa victoire sur la mort et de son intronisation comme « Seigneur ».

Action, comportement personnel et enseignement

Jésus avait une réputation de thaumaturge et d'exorciste*. On notera à cet égard que, alors que les exorcistes*, dans leurs formules, prétendaient

n’agir qu’au nom de Dieu, Jésus, lui, expulse les démons « avec autorité », en son nom propre (cf. Mc 1, 23s.).

Sa figure est faite d’aspects complexes et contrastés, qu’il convient seulement d’évoquer, pour l’instant.

Prédicateur itinérant, recrutant quelques disciples et rassemblant, à l’occasion, des foules, il apparaît comme un sage, ou un *rabbi*, soucieux d’enseigner le peuple et attaché à commenter la Loi. Or, envers la Loi, que pourtant il respecte, il manifeste sa liberté, et il parle, non comme les « scribes », en s’abritant derrière le Texte Sacré, mais, là encore, « avec autorité ». Il témoigne de sa tendresse pour les petits et de sa proximité à l’égard des pécheurs, des prostituées et des publicains, sans souci des préceptes de pureté rituelle que pharisiens et esséniens entendaient appliquer avec scrupule (Mt 9, 10-13). Il s’arroge, toujours au scandale des « scribes et des pharisiens », des droits qui n’appartiennent qu’à Dieu, par exemple celui de remettre les péchés (Mc 2, 5s.).

Il annonce le Royaume, ou le Règne, de Dieu (*basileia tou theou*, ou, chez Mt, *tôn ouranôn*, « des cieux »). Antique notion reprise par lui, et qui, dès longtemps, parmi les juifs, signifiait la présence souveraine de Dieu sur l’univers entier, Israël et les nations : présence dans l’espace (« Royaume ») et pour l’éternité (« Règne ») – encore que ce Royaume ne soit pas *stricto sensu* un lieu ni ce Règne un temps, mais que l’un et l’autre se définissent, exactement, comme « une relation particulière entre Dieu et l’homme, plus spécialement les pauvres » (Léon-Dufour). Il paraît difficile d’en douter (l’avis des exégètes est à peu près unanime) : l’annonce du Royaume forme le cœur de la prédication du Jésus historique. Elle constitue l’objet de ses paraboles – c’est-à-dire de récits non pas allégoriques (au sens où chaque élément aurait une signification symbolique), mais développant une comparaison, en un style étonnant de fraîcheur, et de vives allusions à l’existence quotidienne, où transparaît, de manière sans doute authentique, un vigoureux talent de conteur populaire : « Le Royaume des cieux est semblable à… ».

Prédication, au sens strict, *eschatologique*. Jésus ne s’y manifeste pas seulement comme un rabbi, mais comme un *prophète*. Cette eschatologie* se trouve tendue entre deux pôles : dans une dialectique du « déjà » et du « pas encore ». Le Royaume est à venir – même s’il y a urgence absolue, pour le prédicateur et ses disciples, à le prêcher, et, pour

les auditeurs, à prendre parti pour lui. Il est cependant dès aujourd'hui mystérieusement inauguré en la personne de Jésus (Mt 12, 28).

Par conséquent, la question se pose de la conscience qu'il pouvait avoir d'accomplir radicalement et définitivement les promesses faites par l'Éternel au peuple qu'il s'était choisi. Mais il n'est pas interdit de penser que cette conscience s'accompagna de la découverte progressive, à mesure que les oppositions s'accumulaient contre lui, que cet accomplissement passerait paradoxalement par sa mort.

Questions disputées
(1). Sur la « biographie » : la chronologie

Il faut rassembler ici les discussions sur les dates. Car les difficultés sont en relation réciproque, exposant à des raisonnements circulaires. Nous procéderons par réajustements successifs.

L'an 15 de Tibère

D'après Luc, le Baptiste inaugura son activité l'an 15 de Tibère. C'est la seule indication de chronologie absolue que donnent les évangiles. Sa précision n'est qu'apparente. Il est en effet malaisé de certifier à quoi, dans notre calendrier, correspond cette date. Suivant qu'on prend pour point de départ du règne de Tibère son association définitive avec Auguste, en 13, ou son maintien seul au pouvoir après la mort de celui-ci, en 14, qu'on suppose que Luc adopte le comput romain, juif, ou macédonien, qu'on estime ou non que, fidèle à l'habitude antique, il tient pour année pleine une année entamée ou inachevée, on parvient à la fourchette 26-29.

Luc paraît mettre peu d'intervalle entre le début de l'activité du Baptiste et le début de la vie publique de Jésus. Il est donc raisonnable, en première approche, de situer le début de cette vie publique dans une fourchette un peu plus large, soit 26-30.

Date de la naissance

Selon Matthieu (2, 1) Jésus naquit sous Hérode le Grand[34], lequel mourut, d'après l'opinion commune, en – 4.

Naissance, très probablement, dans les toutes dernières années du roi. Car selon Lc 3, 23, Jésus avait quelque trente ans quand il se mit à prêcher. Or, si cela se place entre 26 et 30, on est reporté vers 4-5 a.C.

Un pas de plus. Il est peut-être permis de tenir compte de deux détails d'un épisode matthéen par ailleurs tout pétri de folklore (2, 16s., « massacre des Innocents ») : Hérode aurait ordonné de tuer les enfants de Bethléem âgés au plus de deux ans, et la famille de Joseph se serait réfugiée en Égypte pendant un laps de temps évaluable à quelques mois. Si l'on accepte ces données, c'est au bout du compte à 6 ou 7 avant l'ère chrétienne que l'on parvient[35].

Réciproquement, sur cette base, et pour ne pas trop démentir Lc 3, 23, on est tenté de situer le début de la vie publique en 26-28 plutôt qu'en 29-30.

Date de la mort

La fixation de l'année et du quantième est fonction de celle, d'abord, du jour dans la semaine, ensuite de la durée accordée à la vie publique.

Jour de la semaine. Pour les quatre évangiles Jésus mourut, à l'occasion de la Pâque, un vendredi, et la Cène (dernier repas avec les disciples) eut lieu le jeudi soir. Il faut se rappeler que, encore aujourd'hui chez les Israélites, le premier jour de la Pâque, qui en dure huit, est le 15 nisan (mois inaugural du calendrier lunaire hébraïque, correspondant à mars-avril) et qu'une fête commence la veille au soir – en l'espèce le 14 nisan, par un repas qui commémore la délivrance d'Égypte et comporte la manducation en famille de l'agneau immolé. Pour les Synoptiques, le vendredi où Jésus mourut était le premier jour de la fête ; pour Jean, ce jour tombait un samedi. Il est peu croyable que les chefs du peuple aient déployé tout un appareil d'accusations et de démarches auprès du gouverneur de Judée le jour même de la Pâque. Ce qui plaide en faveur de la présentation johannique : Jésus mourut le jour de la « Parascève » (grec *paraskeuè* : « préparation » – de la fête).

Durée de la vie publique. Elle s'évalue par le nombre de montées à Jérusalem pour la Pâque : une seule d'après les Synoptiques, trois pour Jean. Même si 3 peut être un chiffre allégorique, on incline à croire que les Synoptiques simplifient. On préférera donc, aux quelques mois des Synoptiques, les deux ans, ou un peu davantage, suggérés par Jean. (Selon Jn 2, 12-13, la première Pâque de la vie publique aurait eu lieu quelques jours après la semaine liminaire, censément écoulée entre le baptême au Jourdain et les lendemains de Cana : mais cette semaine est-elle autre chose chez Jean qu'un cadre fictif, à valeur de symbole ? On est donc en droit de conjecturer, du baptême à cette Pâque, un laps de temps plus étendu, qui serait celui du premier ministère en Galilée.)

Dès lors, l'année de la mort. Il faut d'une part que c'en soit une où la Pâque tombait un samedi. Il faut d'autre part tenir compte du moment où débuta la vie publique (26-30, et plutôt 26-28 que 29-30) et de la durée plausible de cette vie. Au croisement de ces conditions, les seules années astronomiquement acceptables sont 30 et 33. Il semble que retenir 33 serait trop tirer sur les délais et les dates extrêmes. D'où, en général, le choix de l'an 30 : la fête du 15 nisan y tomba le samedi 8 avril, commençant dès le 14, vendredi 7, à la nuit. Jésus était mort, ce vendredi-là, avant que brillât la première étoile.

À rebours, sur ces bases (mort en 30, vie publique sur environ deux ans et demi), on resserrera encore la fourchette concernant le début de la vie publique. Il se placerait dans la période automne 27-hiver 28.

Rappel de la chronologie absolue possible

7/6 a.C.	Naissance
Automne 27-Hiver 28.	Début de la vie publique
7 avril 30.	Mort

Questions disputées
(2). Sur la « biographie » : les origines

On a dit les interrogations que font naître les récits des « évangiles de l'enfance » en *Matthieu* et *Luc*. On revient ici sur plusieurs d'entre elles.

Lieu de naissance

La tradition évangélique (synoptique et johannique) affirme avec constance que Jésus sortait « de Nazareth », en Galilée : Mt 2, 23 ou Jn 1, 45 (cf. Ac 10, 37 ; la forme est parfois *Nazara* : Mt 4, 13 ; Lc 4, 16). Toutefois, des deux adjectifs qui disent aussi cette provenance (*Nazarènos* et *Nazôraios* : respectivement, par exemple, Mc 1, 24 et Mt 2, 23), le second pose une question de sens : il pourrait devoir être référé, plutôt qu'au toponyme Nazareth, au vocable *nazir*, « consacré ».

Or les récits de l'enfance font naître Jésus à Bethléem de Judée (Mt 2, 1 ; Lc 2, 4-7). C'était la cité de David, où Joseph, apparemment descendant de ce roi, serait revenu se faire enregistrer lors d'un recensement organisé par l'autorité romaine. Le fait même du recensement, surtout dans le récit lucanien (2, 2), qui repose sur une méprise, est historiquement contestable (le gouverneur de Syrie Quirinius, qui aurait dirigé, sur ordre impérial, l'opération, exerça sa charge après la mort d'Hérode, en 6 ap. J.-C.). Surtout, il n'est pas exclu que le thème de la naissance à Bethléem ne soit qu'un développement issu de la croyance messianique en la filiation davidique de Jésus : croyance attestée dès avant Pâques, par exemple lors de son entrée triomphale à Jérusalem, au seuil de la dernière semaine, et dont Paul aussi se fait l'écho.

La famille de Jésus

Sa mère

Les évangiles de l'enfance, en deux relations indépendantes, affirment la naissance virginale de Jésus (Mt 1, 18-23 ; Lc 1, 26-38). Envisager d'emblée que cette croyance manque de toute base sérieuse et a pu soit provenir d'un tréfonds mythologique repérable en d'autres religions, soit sortir d'une lecture littérale d'Is 7, 14 selon la Septante (« la vierge – grec *parthénos* – sera enceinte… » : Mt 1, 22-23) – ou bien, à l'inverse, refuser par principe ces hypothèses relève d'un jugement philosophique,

et non historique, sur l'existence ou non du miracle – et même, plus largement, d'une transcendance.

Il est vrai qu'aucun parallèle précis ne vient étayer la thèse mythologique : nulle trace de « hiérogamie » dans les évangiles. On ne sache pas non plus que le judaïsme du temps ait épilogué sur la virginité de la mère du Messie. Et, ni chez Matthieu ni chez Luc, le thème ne s'intègre dans une construction explicite, analogue à ce que l'on trouverait plus tard, chez un Justin ou un Irénée (la naissance virginale comme renouvellement de la création), qui en justifierait rationnellement (au sein d'un discours théologique) l'émergence. Il est non moins vrai, à l'inverse, que Paul note sobrement que Jésus est né d'une « femme » ; et l'on repère mal par quel canal le fait, s'il est avéré, a pu parvenir aux évangélistes ou à leurs sources : invoquer des « traditions familiales » est du même niveau explicatif que la vertu dormitive de l'opium.

Plus hasardeuse encore est la conjecture que la foi en la conception virginale soit née du désir de camoufler une origine illégitime. Les écrits rabbiniques font certes état du soldat « Panther », qui aurait été le père de Jésus, tout comme le polémiste païen Celse, mais rien ne prouve que ce bruit infamant remonte au-delà du IIe siècle.

Ses frères et sœurs

Assez tôt (dès le IIe siècle au moins, semble-t-il – malgré des voix discordantes, celle de Tertullien, au début du IIIe, étant la plus notable), se répandit la croyance en la « virginité perpétuelle » de Marie. Or, les synoptiques évoquent les frères et sœurs de Jésus, et, dans la communauté primitive de Jérusalem, Jacques dit le Mineur portait (et d'autres avec lui) le titre de « frère du Seigneur » (Josèphe le nomme « frère de Jésus »).

Dès l'Antiquité, l'exégèse théologique a cherché à résorber cette contradiction au moins apparente. En Orient, depuis Origène, s'est accréditée l'idée, déjà suggérée dans le *Protévangile de Jacques* (9, 2), que « les frères et sœurs de Jésus » seraient les enfants, nés d'un premier lit, de Joseph, présenté ainsi, dans une image dont on perçoit bien la couleur moralisante et qui devait influencer l'iconographie chrétienne, comme un vieillard, beaucoup plus âgé que Marie. En Occident, a prévalu l'interprétation défendue par Jérôme, en 383, dans son opuscule

Contre Helvidius (cet « hérétique » suivait Tertullien). Jérôme essaie de prouver, avec ce mélange de combativité satirique et d'érudition philologique qui est la marque de son génie, que, dans la Bible, « frère » peut avoir un sens élargi, et désigner des parents plus éloignés, des « cousins » par exemple (de la sorte, il tranchait la question de l'identité des femmes nommées Marie, que Mt 27, 56 et Mc 15, 40, font assister, de loin, au crucifiement).

La science linguistique et historique moderne, sans mépriser les arguments de Jérôme, se montre plus circonspecte, et laisse, en s'enfermant dans la sphère qui est la sienne, la question dogmatique ouverte. Ce qu'il importe de remarquer ici, c'est que le *logion* où Jésus semble récuser toute parenté charnelle (Mc 3, 31-35 et par.) est à comprendre dans la perspective de la prédication du Royaume.

Niveau socio-culturel

Milieu social

Comme Joseph son père (Mt 13, 55), Jésus fut, dans sa jeunesse, *tektôn* (Mc 6, 3[36]), mot grec que « charpentier » rend mal : il désigne en réalité tout artisan (ici, de village) travaillant le bois, et même la pierre, voire le métal. La détermination de ce métier n'est pas sans intérêt pour tenter de mieux cerner solidarités et clivages sociaux dans lesquels se trouvait pris le Galiléen, les rapports que cela impliquait avec le reste de la communauté villageoise, ou avec la civilisation des cités toutes proches (Sepphoris), gagnée par l'hellénisme. On a vu plus haut que tout un pan de la recherche la plus récente spécule sur ces indices pour éclairer le message de Jésus, et la portée qu'il entendait lui donner.

Langue

Sa langue maternelle était sûrement l'idiome véhiculaire en Palestine, l'araméen : les évangiles canoniques en gardent des traces (Mc 5, 41). Mais il a dû, par Joseph, et par la fréquentation de la synagogue, apprendre l'hébreu : Lc 4, 16-20 le montre ouvrant sa vie publique par la lecture (en hébreu), dans la synagogue de Capharnaüm, de versets d'Isaïe (61, 1-2 ; épisode qui prouverait, au demeurant, qu'il savait lire). Les

relations qui purent être les siennes avec les cités hellénisées de Galilée, et diverses conversations qu'on le voit tenir (ne fût-ce que l'interrogatoire par Pilate, où n'est signalée l'assistance d'aucun truchement – peut-être, il est vrai, par stylisation narrative) conduisent à supposer qu'il était frotté de grec. Et le stationnement de soldats romains (c'est-à-dire, le plus souvent, de provinciaux romanisés) en Palestine a pu faire qu'il ait connu quelques mots de latin. Bilan bien maigre pour fonder quoi que ce soit de solide touchant la perception qu'il avait de la culture hellène, et la place que celle-ci put tenir dans son univers mental.

Culture

Les longues années de la « vie cachée » ont donné lieu à mille théories. Il est inutile d'en rien dire ici. Tout ce que l'on peut avancer (mais il n'y a dans cette notation rien de bien bouleversant), c'est que l'horizon du rabbi de Nazareth était celui d'un juif du I^er^ siècle, qui, par exemple, imputait la paternité littéraire de la Torah à Moïse (cf. Mt 22, 24) et celle des Psaumes à David (Lc 20, 42-44). Rien sur ce chapitre[37] ne vient mettre Jésus en porte-à-faux par rapport à son temps. Le reste ne peut se déduire que des affinités intellectuelles et spirituelles, plus ou moins avérées, et sur lesquelles nous reviendrons, avec les divers courants du judaïsme du temps.

Questions disputées
(3). Sur la « biographie » : la vie publique

Géographie

Les divergences entre l'évangile de Jean et les Synoptiques et entre les Synoptiques eux-mêmes créent des apories insurmontables. Sur les itinéraires de Jésus – tout autant, on l'a vu, que sur la durée de sa vie publique.

Les voyages de Jésus en Galilée, mais aussi en Samarie et en Judée, ainsi que dans les pays alentour (au-delà du lac de Tibériade, par exemple, ou dans la région de Tyr) sont impossibles à retracer avec

certitude. Qu'il soit monté à Jérusalem, pour la Pâque, est une certitude ; le nombre des montées est moins assuré. Remarque utile, peut-être, quant à ses rapports avec les non-juifs : il n'a pas hésité à passer en pays païen, dans la Décapole – mais il ne l'a pas fait souvent.

Les miracles

Les modernes doivent donc s'y résigner : nos quatre évangiles regorgent des miracles accomplis par Jésus (celui de Jean, dans ce concert, joue, à son habitude, une partie originale). Selon Josèphe, il était un « faiseur de prodiges ». Ce serait, chez l'historien actuel une posture philosophique *a priori* que d'écarter comme faux ce que les témoins allèguent en chœur, ou à l'inverse de l'accepter sans plus comme vrai.

En matière de thaumaturgie, Jésus ne fut pas, de son temps, un spécimen erratique. Les juifs connaissaient des rabbis guérisseurs et de miraculeux prophètes messianiques, et les païens ne se montraient pas moins assoiffés des exploits réalisés par des « hommes divins » ; la recherche aujourd'hui l'a souvent répété : merveilleux et magie étaient « dans l'air ». Au surplus, tel geste, à l'occasion, posé par Jésus correspond à des « protocoles » connus par ailleurs (ainsi l'usage de la salive pour guérir un sourd-muet ou un aveugle-né : respectivement Mc 7, 33 et Jn 9, 6). Jésus est-il cependant, en l'espèce, si banal ?

Au préalable, une typologie des miracles. En quatre catégories[38] :

- exorcismes* ;
- guérisons de diverses affections : surtout paralysie, cécité, « lèpre » ; d'autres cas sont relatés, chacun en exemplaire unique : par exemple, flux de sang ;
- résurrections (de la fille de Jaïre, chef de synagogue : Mt 9, 18-19.23-26 et par. ; du fils de la veuve de Naïn : Lc 7, 11-17 ; de Lazare : Jn 11, 1-44) ;
- miracles de la nature : statère dans la bouche du poisson pêché exprès, pour acquitter l'impôt du Temple (Mt 17, 24-27) ; tempête apaisée (Mc 4, 35-41 et par.) ; multiplication des pains (Mc 6, 30-44 et par.) ; marche sur les eaux (Mc 6, 45-52 et par.) ; malédiction du figuier stérile (Mc 11, 12-14.20-21 et parallèle dans Mt) ; pêche

miraculeuse (Lc 5, 1-11 ; cf. Jn 21, 1-14) ; eau changée en vin aux noces de Cana (Jn 2, 1-11).

La prudence critique elle-même invite à voir, à la racine de bien des récits (non pas de tous, pourtant : il convient d'examiner pièce à pièce) ressortissant aux deux premières catégories et, si paradoxal que cela soit, à la troisième également, non pas une création *ex nihilo*, mais un noyau réel perçu comme inouï par les premiers disciples, sinon vécu comme tel par les témoins, plus ou moins proches, du fait. En revanche, il semble préférable d'estimer que les récits de miracles de la nature furent forgés par les communautés primitives pour étayer une assertion d'ordre théologique (explication obvie pour la tempête apaisée ou la marche sur les eaux : Jésus est le Seigneur des éléments, à la puissance salvatrice duquel il est sûr de se confier ; il est remarquable que la pêche miraculeuse, épisode inaugural chez Luc, soit renvoyée après la Résurrection chez Jean : claire allégorie de la mission apostolique).

En tout état de cause, que les récits reposent sur une assise événementielle probable ou possible, ou qu'ils en soient privés, les miracles, de soi, sont des signes du Royaume déjà présent : « … Si c'est par l'Esprit de Dieu que j'expulse les démons, c'est donc que le Royaume de Dieu est arrivé jusqu'à vous » (Mt 12, 28 ; comparer la réponse faite aux envoyés du Baptiste : Mt 11, 2-5 et par.). Plus encore, ce sont des signes où Jésus, s'il y manifeste sa compassion, affirme aussi son autorité, dévoilant quelque chose de sa mission. Et des signes, réciproquement, où la foi, c'est-à-dire l'adhésion, du bénéficiaire est requise. Cette portée signifiante vaut en particulier pour les miracles dont Jean fait le rapport : peu nombreux, ils sont sélectionnés avec soin et attestent un symbolisme élaboré. Et c'est elle (dont il est assuré que le principe au moins en remonte à Jésus lui-même et à son entourage) qui suffit à distinguer le Nazaréen des thaumaturges contemporains.

La dernière semaine, le procès et la mort[39]

Les embarras que créent les récits de la Passion selon les quatre évangiles sont de deux ordres : touchant la détermination des temps et touchant la matérialité des faits. Nous avons discuté la première. Reste la seconde.

Les temps et leur sens

Établir le calendrier de la dernière semaine n'est pas simple jeu érudit : tout un sens est en question – celui que Jésus entendait donner à sa mort.

La Cène est à placer, non pas la veille, mais l'avant-veille, de la Pâque. Elle ne fut donc pas, *stricto sensu*, un repas pascal. Cependant, semble-t-il, Jésus désira de vivre ce repas dans une ambiance pascale. Et quand, au cours du repas, il bénit la coupe et le pain, par les paroles qui accompagnaient son geste il mit sa mort prochaine en relation explicite avec le renouvellement définitif de l'Alliance, et implicite avec le sacrifice des agneaux : les deux traditions qui rapportent ces paroles (Paul, 1 Co 11, 23-25 – Lc 22, 17-20 / Mc 14, 22-25 – Mt 26, 26-29) concordent sur ce point.

Les faits

Les évangélistes ne sont pas des « reporters ». Ici moins qu'ailleurs. Si tant est qu'une narration soit jamais neutre, les récits de la Passion se trouvent de toute façon animés d'intentions, et ces intentions diffèrent d'un évangile à l'autre. Cela ne les disqualifie pas d'emblée, mais fragilise les tentatives des juristes (touchant le procès) et des médecins (touchant la mort sur la croix, son mécanisme physiologique et son étiologie), lesquels, forts de leur science spéciale, mais souvent animés d'une croyance naïve en la solidité factuelle des récits, n'ont pas porté sur eux un regard suffisamment critique. L'exégète sait que, plus encore que toute autre « mémoire » évangélique, cette « mémoire » d'événements si lourds de sens et d'émotion n'a cristallisé qu'à travers une longue méditation orale et écrite, communautaire et liturgique, pénétrée de souvenirs et de « précédents » bibliques, pour enfin déposer dans des livrets dont les auteurs ne sont pas, quant à eux, des *scripteurs* passifs.

Un canevas comparatif donne au moins un aperçu des divergences entre les documents – malgré leur accord global.

	Matthieu	**Marc**	**Luc**	**Jean**
Acte I.				
Le Mont				

des Oliviers				
L'agonie	26, 36-46	14, 32-42	22, 39-46	–
L'arrestation	26, 47-56	14, 43-52	22, 47-53	18, 1-12
Acte II. Devant les autorités juives				
Devant Anne	–	–	–	18, 13-14.19-23
Devant Caïphe	26, 57-68	14, 53-65	22, 54a	18, 24
Reniement de Pierre	26, 69-75	14, 66-72	22, 54b-62	18, 15-18.25-27
Outrages	–	–	22, 63-65	–
Devant le Sanhédrin	27, 1	15, 1a	22, 66-71	–
Acte III. Devant l'autorité romaine				
Devant Pilate	27, 2.11-26	15, 1b-15	23, 1-7	18, 28-40
Mort de Judas	27, 3-10	–	–	–
Devant Hérode	–	–	23, 8-12	–
À nouveau devant Pilate	–	–	23, 13-25	–
(Barabbas)	(27, 15-26a)	(15, 6-15a)	(23, 18-19.25a)	(18, 40)
(* Condamnation – *Synoptiques*)	(15, 15b)	(27, 26b)	(23, 25b)	
Flagellation et couronnement d'épines	27, 26b-31	15, 16-20a	–	19, 1-3
« Voici l'homme »	–	–	–	19, 4-8
Nouvel interrogatoire par Pilate	–	–	–	19, 9-11

(* Condamnation – *Jean*)	–	–	–	19, 12-16a
Acte IV. Le Calvaire				
Simon de Cyrène	27, 32	15, 20b-21	23, 26	–
Adresse aux femmes de Jérusalem	–	–	23, 27-31	–
Crucifixion	27, 33-38	15, 22-27 (28)	23, 33-34	19, 16b-22
Le partage des vêtements	–	–	–	19, 23-24
Jésus et sa mère	–	–	–	19, 25-27
Insultes	27, 39-44	15, 29-32	23, 35-38	–
Les deux « larrons »	–	–	23, (32.)39-43	–
Mort	27, 45-56	15, 33-41	23, 44-49	19, 28-30
(Ténèbres et prodiges)	(27, 51-53)	(15, 38)	(23, 44-45)	–
(Réaction du centurion)	(27, 54)	(15, 39)	(23, 47-48)	–
(Les saintes femmes)	(27, 55-56)	(15, 40-41)	(23, 49)	–
Le coup de lance dans le côté	–	–	–	19, 31-37
Sépulture	27, 57-61	15, 42-47	23, 50-56	19, 38-42
La garde au tombeau	27, 62-66	–	–	–

Il est hors de question de peser les détails. On ira à l'essentiel.

Parmi les causes prochaines du procès et de la mort de Jésus, il faut insister sur l'expulsion des vendeurs du Temple comme déclencheur du drame. On doit situer l'épisode à la fin du ministère de Jésus, selon la chronologie synoptique. (Se plaçant en continuité avec les prophètes

persécutés, Jésus lui-même avait laissé entrevoir à plusieurs reprises sa fin tragique.)

Les modalités du procès déconcertent. La réunion du Sanhédrin en pleine nuit ne peut passer pour une véritable session de procès, même si l'on en admet l'historicité (or, les documents là-dessus ne s'accordent pas : Jean n'est pas clair). Les accusations portées contre Jésus devant cette instance (prétention messianique ; prédiction de la destruction du Temple ; « blasphème », qui aurait consisté en l'affirmation d'un lien étroit avec Dieu) selon les évangiles suffisaient-elles à entraîner la mort ? Peut-être *fallait-il*, selon ses opposants, vu la liberté d'esprit qu'il manifestait envers la Torah – comportement qui mettait en péril, dans l'idée desdits opposants, le fondement divin de la vie juive –, que Jésus mourût[40].

Quelle que soit la responsabilité des grands prêtres, Jésus est mort du châtiment romain de la croix, après condamnation par le préfet, et pour grief, politique, de rébellion[41]. Dans leur libellé du *titulus* (ou inscription apposée sur le gibet), les évangiles « canoniques » présentent un élément commun : la mention, dérisoire, du titre « Roi des Juifs ». Or, clairement, les évangiles cherchent à ménager le souvenir de Pilate, qui n'aurait condamné Jésus qu'à contrecœur.

Il est vain de se demander si Jésus mourut bien sur la croix. Cette donnée, que les sources juives et païennes connaissent aussi, n'a jamais été niée que pour des raisons théologiques (dans le docétisme* gnostique, et dans l'Islam) ou platement romanesques, voire grossièrement antireligieuses[42].

Il n'est pas à propos de décrire ici le supplice de la croix, « le plus cruel et le plus affreux » (Cicéron, *Verr.* 5, 64, 165), et réservé aux esclaves : la flagellation préalable, le portement du *patibulum* (ou traverse de la croix), le clouage des poignets (et non pas des paumes, dont la chair se serait déchirée), la mort par asphyxie (mais des recherches récentes remettent en cause cette étiologie classique) au terme d'une lutte entre l'ankylose provoquée par le poids du corps pendu et la douleur fulgurante causée par la traction à laquelle la victime se contraignait sur ses bras percés pour happer un peu d'air. Rien n'assure que Jésus crucifié ait dit les paroles que lui attribuent les évangélistes : pas même le cri, en langue sémitique, emprunté au *Psaume* 22 (v. 2),

« Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (rapporté par Mt et Mc, et que, en toute hypothèse, il convient d'expliquer en écartant aussi bien une frileuse orthodoxie qu'effraierait ce mot de déréliction que la tentation d'y entendre un aveu désespéré). Ce qu'il suffit de noter, c'est que les quatre évangiles (les Synoptiques, par les prodiges qu'ils évoquent, tout comme Jean), s'ils restent d'une remarquable réserve touchant l'horreur de l'exécution, suggèrent que cette mort dans le dénuement fut une singulière, et paradoxale, victoire de Dieu.

Questions disputées (4). Sur le « message »

Points d'ancrage des conceptions de Jésus. Parentés…

Nous avons vu, en retraçant l'histoire de la recherche, ce qu'il fallait penser au juste de la comparaison de Jésus avec les « révolutionnaires » de son temps (les « zélotes », si tant est qu'il n'y ait pas d'anachronisme à placer dès les années 20 du I^{er} siècle un mouvement qui ne serait clairement attesté que quelques décennies plus tard), ou bien de la référence aux prédicants stoïco-cyniques. Il est cependant d'autres *analogies*…

Avec les pharisiens

Les évangiles ont vulgarisé de ceux-ci une image détestable : « sépulcres blanchis » (Mt 23, 27), hypocrites qui enseignent mais ne font pas, et succombent au légalisme le plus desséché. En fait, on a vu plus haut que Jésus, par plus d'un aspect, pouvait se rapprocher des maîtres pharisiens. On ajoutera que, comme eux, il croyait à la résurrection de la chair, et que, comme lui, ils n'ignoraient pas – du moins certains d'entre eux – l'exigence d'amour de *tout* prochain. Au surplus, il ne ressort pas de ce que nous savons que les pharisiens aient été les plus acharnés à la perte du Nazaréen. Cependant, on a vu aussi tout ce qui, dans la façon dont Jésus prêchait (« avec autorité ») et dans son rapport à la Loi, l'éloignait des rabbis.

Avec les esséniens

La question de l'inspiration que Jésus aurait pu trouver dans la figure du « Maître de justice » et dans la destinée de celui-ci (le juste persécuté), a, depuis les découvertes de Qumran, agité chercheurs et grand public. Mais les ressemblances frappent moins que les différences entre un (?) spirituel ésotérique et un prêcheur que son anticonformisme conduisait à bousculer les tabous légaux, et à fréquenter les impurs.

Avec Jean le Baptiste

Les relations de Jésus et des premiers disciples (notamment le groupe qui se réclama, plus tard, de Jean l'Apôtre) avec le Baptiste et avec le mouvement issu de lui furent sans doute à la fois de proximité et de concurrence. Il n'est pas démontré que Jean ait jamais reconnu dans Jésus l'Envoyé promis, encore moins qu'il se soit présenté comme son devancier : harmonisation postérieure, par laquelle les chrétiens ont prétendu situer le Précurseur dans une histoire centrée sur leur Maître (et ce que dit l'« évangile de l'enfance » de Luc relève d'une présentation légendaire de cette même volonté d'harmonisation).

Car, dans ce rapport de Jésus à Jean, c'est celui-ci qui fut le maître et celui-là le disciple : Jean baptisa, et Jésus fut baptisé ; et le premier commença quand le second finit. Toujours, Jésus honora Jean, et plusieurs fois il lui fut comparé (par le peuple, par Hérode). L'un et l'autre prêchaient le Royaume, à tout le peuple, et sans doute même au-delà.

Sous les analogies, pourtant, les divergences. Jean baptisait ; Jésus baptisait aussi – par ses disciples, selon l'évangile johannique (Jn 3, 22, que corrige 4, 1-2) : mais rien ne garantit que le baptême de Jésus, durant sa vie publique (ou plutôt au début de cette vie) eût la même signification que celui de Jean, « baptême de repentir pour la rémission des péchés » (Lc 3, 3), en vue du Royaume imminent (cf. Mt 3, 2 ; on réservera le cas du baptême pratiqué, quelque temps plus tard, par la communauté primitive, sur ordre du Ressuscité : cf. Mt 28, 18-19, cité ci-dessous). Surtout, Jésus ne vécut pas au désert et ne fut point un ascète ; le Dieu qui vient, pour lui, n'est pas le Dieu de colère dont Jean agite la menace, mais le Dieu du pardon et de la grâce ; et, point central, de ce Règne divin Jean ne se présente que comme un envoyé avant-coureur :

Jésus, selon toute apparence, enseigne, lui, que, par son action, le Règne est déjà là.

Les parallèles possibles entre Jésus et les divers courants du judaïsme en son temps sont nombreux. Mais ils tournent court, plus ou moins vite. Jésus est, à la lettre, inclassable. Il est vrai qu'un bilan en partie double des écarts et des similitudes permet de le cerner moins mal. Et une observation apporte une ultime touche : au fond, le seul groupe avec lequel Jésus n'eut aucune affinité, c'est l'aristocratie sacerdotale des sadducéens, négateurs de la croyance en la résurrection, et qui furent vraiment, en la personne des deux Grands Prêtres, Anne et Caïphe, les fauteurs de sa condamnation.

Une esquisse de « christologie* » chez Jésus. Comment Jésus s'est-il représenté sa propre messianité[43] ?

Sans conteste, bien des titres christologiques décernés par le Nouveau Testament à Jésus sont le fruit de la réflexion théologique après Pâques, « Seigneur » par exemple, et *a fortiori* « Dieu ». Cependant, certains peuvent remonter à Jésus, et à sa méditation sur l'Écriture, pour éclairer sa propre mission. Nous attirerons l'attention sur trois d'entre eux – puis sur un quatrième, qu'il a dû, tel quel, refuser.

Serviteur (souffrant)

Jésus a pu lui-même appliquer à sa personne cette appellation qui vient du « second Isaïe » (ainsi Is 42, 1s., cité par Mt 12, 18s.). Le « Serviteur souffrant » était chez les juifs, on le sait, une figure rédemptrice, à connotation messianique : Jésus l'aurait mise en relation avec les tribulations dont il voyait bien qu'elles le menaçaient. Rien en particulier n'interdit de discerner, dans les paroles d'institution de l'Eucharistie, une référence implicite au Serviteur livré « en rançon pour la multitude ».

Fils de l'homme

De tout le Nouveau Testament (à l'exception, significative, d'Ac 7, 56), le titre (en araméen : *bar nasha*) ne se lit que dans les évangiles, et placé sur les lèvres de Jésus, qui parle du « Fils de l'homme » à la troisième personne.

Dans les Synoptiques (et chez Jean, mais avec des nuances), l'expression revêt trois emplois :

- elle met en scène le mystérieux personnage envoyé par Dieu au dernier Jour et pourvu par lui d'une fonction de juge, tel que l'évoquaient certaines apocalypses juives, au premier chef le livre canonique de *Daniel* (7, 13-14), mais aussi la littérature hénochienne (Mt 26, 64 et parallèles) ;
- elle insinue que cette fonction, Jésus l'exerce dès ici-bas : l'usage évangélique diffère ici de l'usage apocalyptique (Mc 2, 10) ;
- elle situe la fonction ainsi exercée sur ce double plan dans une perspective de souffrance surmontée : là encore, différence entre l'usage évangélique et l'usage apocalyptique (Mc 8, 31).

De ces trois emplois, beaucoup d'exégètes affirment que seul le premier (de sens eschatologique) aurait été, à la rigueur, employé par le Jésus historique. Et encore, pour se distinguer du Fils de l'homme. Les deux autres au moins (de portée sotériologique et christologique) seraient imputables à la communauté primitive. Laquelle, en toute hypothèse, aurait appliqué les trois à Jésus.

Cependant il n'est pas invraisemblable que Jésus lui-même ait résumé son rôle futur mais aussi sa venue actuelle sous cette expression (Mt 11, 19 ; 16, 27). De fait, contre une intervention trop marquée de la communauté primitive, on objectera qu'il y a quelque paradoxe à créditer celle-ci de l'invention d'un prédicat qu'elle ne fait prononcer que par son Seigneur et auquel elle n'a pas davantage recouru pour exprimer l'essentiel de sa christologie*. Quant aux trois niveaux d'emploi, leur articulation refléterait l'idée que Jésus pouvait s'être forgée de la complexité de sa mission. Enfin, la distance qu'il semble mettre entre lui sur cette terre et le Fils de l'homme « sur les nuées » s'explique peut-être par le sentiment qu'il avait de l'écart entre sa condition présente et l'état à venir qu'il entrevoyait pour lui (ou qu'il imaginait devoir être le sien).

Parfois, « Fils de l'homme » n'est qu'une banale périphrase pour dire « je » : comparer Mt 5, 11, « … à cause de moi », à Lc 6, 22, « … à cause du Fils de l'homme ».

Fils et Fils de Dieu

Là encore, rien ne prouve que ces titres, à première vue identiques, ne remontent qu'à la communauté primitive. Ou plutôt, il convient de distinguer. Il est probable que le syntagme « Fils de Dieu » n'a été utilisé que dans cette communauté, laquelle a dû peu à peu y trouver une appellation apte à résumer ce que sa méditation sur l'intronisation du Ressuscité comme « Seigneur » lui suggérait, par un raisonnement régressif, de sa préexistence : nous retrouverons plus loin ce processus. Mais Jésus a bien dû se revendiquer comme « Fils » – sans ajout.

En toute hypothèse, le titre de « Fils » et celui de « Fils de Dieu » , plus encore que les précédents (même « Fils de l'homme » !), ont donné lieu à un débordement de théories. Il faut écarter une influence du paganisme et de la notion d'« homme divin ». Il vaut mieux replacer leur emploi (par Jésus pour l'un, et par les premiers chrétiens pour les deux) dans la continuité de l'Ancien Testament, où ils désignaient Israël, les rois, les anges. Du coup, on aperçoit la signification précise de « Fils ». Il n'est pas, au contraire de ce que l'on affirme souvent, attesté en contexte thaumaturgique, mais pour dire la fidélité obéissante à une mission[44] ; et cette fidélité opère chez Jésus dans une intimité avec le Père qui va plus loin que ce qui est suggéré des « fils de Dieu » vétéro-testamentaires – plus loin aussi que le rapport de tendre filiation que le judaïsme du temps, et Jésus lui-même, concevait entre Dieu et les hommes (cf. Mt 11, 25-27). La dénomination fraya la voie aux spéculations postpascales et devait aboutir à une doctrine « trinitaire ».

Messie

Jésus l'a probablement récusé pour ses connotations trop politiques (Mc 8, 30). Messie prétendu, il ne prétendait pas lui-même au titre. Car il plaçait sa venue sur l'horizon de la célébration déjà entamée du festin eschatologique. Il subvertissait ainsi les espérances juives et ouvrait la voie à ceux qui, un peu plus tard, convaincus de sa résurrection, proclameraient que, désormais « Seigneur », il les avait à la fois

récapitulées, accomplies et surpassées. De fait, « Christ » lui serait, après sa mort, appliqué sans problème, devenant un véritable nom personnel.

En réalité, au-delà des mots, ce qui frappe, chez Jésus, c'est un comportement : dans une démarche « pédagogique », qui consiste à ne pas asséner de manière abstraite, dans le discours, des prétentions littéralement inassimilables par ses auditeurs, il a posé des actes (miracles, pardon des péchés) qui recèlent une *christologie* implicite*, entendant révéler quelque chose du lien spécial à Dieu que revendiquait le Maître de Nazareth.

L'histoire et le monde

Temps intermédiaire

On a vu plus haut que l'annonce du Royaume était tendue entre un « déjà » et un « pas encore ». Cette tension est susceptible d'une autre application.

Il est probable que Jésus a fait de sa mort la condition d'advenue du Royaume. Mais a-t-il pensé qu'elle allait tout de suite entraîner cette advenue ? N'a-t-il pas, plutôt, envisagé un temps intermédiaire, même court, qui serait un temps de mission, avant le « retour du Fils de l'homme » (cf. Mc 9, 1 et parallèles ; Mt 10, 23 et parallèles)[45] ?

L'appel des « Douze » doit s'interpréter en conséquence. Il faut en effet discerner plusieurs « cercles » parmi les « disciples » : le vocabulaire des évangiles n'est pas toujours clair là-dessus. En deçà d'un groupe, large, d'hommes (et de femmes : Marie Madeleine !) qui suivaient Jésus, et de sympathisants (ainsi Joseph d'Arimathie, qui obtint de Pilate le corps du crucifié), des hommes, tous galiléens, et compagnons de la première heure, furent mis à part (la liste en est transmise avec quelques variantes, d'ordre plus que de noms : Mt 10, 2-4 et par. ; Ac 1, 13). Leur nombre, d'évidence, renvoie à celui des tribus d'Israël et revêt une portée eschatologique (voir la parole prêtée à Jésus en Mt 19, 28 : « Dans la régénération, quand le Fils de l'homme siégera sur son trône de gloire, vous siégerez vous aussi sur douze trônes, pour

juger les douze tribus d'Israël »). Mais cela n'exclut pas une perspective plus immédiatement missionnaire.

Il y a davantage, peut-être. Dans une parole dont le fort substrat araméen (le jeu de mots qui en est le nerf ne se comprend bien que par là) inviterait à ne pas refuser l'authenticité au moins substantielle, ou l'ancienneté, Jésus aurait investi à la tête des apôtres Simon Bar Iona, lui conférant le surnom de « Céphas », *Pierre*, et fondant sur cette *pierre* « son Église » (Mt 16, 18-19). Mais on peut juger aussi que Matthieu a anticipé une déclaration qui ne se situerait qu'à la Cène (cf. Lc 22, 31s.), voire après la Résurrection (cf. Jn 21, 15-17), liant de toute façon construction de l'Église et foi christologique.

Universalisme

A-t-il envisagé de diffuser, ou de faire diffuser, son message au-delà d'Israël, parmi les nations païennes ? Certaines paroles et certains gestes semblent infirmer cette perspective universaliste (cf. Mt 10, 5-6). D'autres au contraire, qui ne paraissent pas inauthentiques, semblent ouvrir les portes aux Gentils, les fils d'Israël étant défaillants (cf. Mt 8, 5-13). Lui-même, durant sa vie publique, sortit peu des frontières d'Israël. En tout cas, selon la finale de *Matthieu* (28, 18-20), le Ressuscité enjoint aux Douze : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et voici que je suis avec vous jusqu'à la fin du monde. »

Rapport à la Loi

Vu ce possible universalisme, il n'est pas incongru de suggérer que le conflit mortel qui opposa Jésus aux autorités de Jérusalem portait sur la question centrale du judaïsme : la notion de « séparation » et de « pureté » du peuple. Aussi bien Jésus déplaçait sciemment les règles à cet égard, qu'il s'agît des tabous alimentaires ou de la sacralité du Temple. Les accusations qui, selon les récits évangéliques de la Passion, auraient été lancées devant le Sanhédrin pourraient décidément receler une part de vérité.

Par mode de conclusion…

On se fondera sur une contribution de D. Marguerat : « Jésus le Sage et Jésus prophète[46] ». Celui-ci note l'éclatement des positions critiques aujourd'hui, les uns tenant pour un Jésus apocalypticien, les autres pour un Jésus sage. À la base de cette dichotomie, la démarcation présumée, dans le judaïsme d'alors, entre le milieu apocalyptique et le courant sapiential. Tout l'effort de Marguerat est d'une part pour montrer l'originalité de l'eschatologie* de Jésus (*logia* sur la présence du Royaume, universalisme du message), et d'autre part pour atteindre au cœur de sa prédication morale, fondée sur l'abandon à Dieu et centrée sur l'amour. La tradition évangélique reflète ces deux aspects de la parole et de l'action de Jésus. Comment articuler cette dualité ? « La réponse est à chercher dans la conscience qu'avait Jésus de lui-même ». L'irréductibilité du Galiléen à tous les modèles pose à l'historien la question de l'identité véritable de Jésus. On ajouterait volontiers : du sens également qu'il fut conduit à donner à sa mort[47].

Chapitre 4

L’époque apostolique

(de la mort de Jésus au premier tiers du IIe siècle)[1]

LE PROBLÈME, en ces quelque cent ans, fut celui du rapport au legs ancestral d’Israël (la Loi et, jusqu’à sa ruine, le Temple), eu égard aux actes et aux dits du Nazaréen, au fait de sa mort et à la foi qu’il est désormais le Vivant. Avec, pour corollaire, la question de l’ouverture aux païens. Des réponses apportées dépendait l’avenir du « mouvement de Jésus » – dans le temps même où le judaïsme était, pour sa part, acculé à se redéfinir.

Sources principales

Littérature apocryphe

Dans cette production proliférante, on mettra tout de suite à part, comme plus haut s’agissant des évangiles, la littérature « apocryphe », ou plutôt « pseudépigraphique ». Il s’agit d’*Actes* d’Apôtres, d’*Épîtres* et d’*Apocalypses*. Les énumérations qui suivent s’en tiendront aux pièces les plus anciennes, qui remontent au IIe siècle, sans évoquer des compositions plus tardives, écrites au IVe.

Actes apostoliques : Actes d'André ; de Jean ; de Paul ; de Philippe ; de Pierre ; de Thomas

Ces récits rapportent les prétendus voyages et martyres d'Apôtres. Ils ont souvent été utilisés dans des cercles peu « orthodoxes » : ainsi les *Actes de Thomas* ont connu le succès auprès des groupes encratites. Mais ils ne sont pas toujours l'œuvre d'hétérodoxes. Des *Actes de Paul*, où est exaltée la figure de la vierge Thècle, Tertullien, *De baptismo* 17, 5, dit qu'ils étaient l'œuvre d'un presbytre d'Asie, qui les aurait « forgés… par amour de Paul » – et à qui, d'ailleurs, ils coûtèrent sa charge… De même, les *Actes de Pierre*. L'œuvre n'est plus connue que par des fragments grecs et une traduction latine plus complète, mais remaniée ; elle a pour sujet surtout la rivalité, à Rome, entre Simon Pierre et Simon le Mage ; le récit (légendaire) de la mort de l'Apôtre, crucifié tête en bas, y est donné.

Épîtres

Ce sont surtout des lettres imputées à Paul : *Troisième lettre aux Corinthiens*, *Lettre aux Laodicéens*, *Lettre aux Alexandrins*.

Apocalypses

Parmi ces textes, on ne citera que l'*Apocalypse de Pierre* (IIe siècle, Égypte ?, original grec) : révélation que le Ressuscité fait à l'Apôtre sur le sort des hommes après le Jugement, et, comme telle, premier tableau chrétien des peines des damnés. Le fragment de Muratori met le livre au nombre des canoniques (voir chap. 10).

Quel que soit l'intérêt intrinsèque, déjà souligné plus haut, de cette littérature, on relèvera cependant le peu de renseignements positifs qu'elle livre touchant les faits et les acteurs de l'époque proprement apostolique.

Littérature canonique et textes connexes

Années 30 à 65

On s'en tiendra aux livres qu'a retenus le canon orthodoxe du Nouveau Testament : *Actes des Apôtres* et épîtres pauliniennes.

Les *Actes des Apôtres*. Le livre sera présenté plus loin, en même temps que l'actuel troisième évangile canonique, étant sans aucun doute de la même main. Il suffit pour l'instant d'identifier le caractère du récit. Celui-ci est reconstruit et stylisé : les *Actes* retracent une histoire religieuse de l'expansion de la foi, de Jérusalem jusqu'à Rome, capitale du monde civilisé. Même, plus précisément, ils déroulent une histoire du salut. Et ils se centrent sur la mission paulinienne.

Les épîtres de Paul (surtout *Galates*, pour les aspects « autobiographiques »). Six des treize pièces du corpus paulinien soulèvent des problèmes d'authenticité. En tout état de cause, le témoignage de Paul est celui, capital, d'un protagoniste. Mais, comme tel, il est aussi partial et passionné, et doit être critiqué fortement.

On soulignera le caractère fragmentaire de cette documentation (rien sur les missions autres que pauliniennes à partir du moment où Paul entre en scène).

Dernier tiers du I^er^ siècle

Des renseignements sont à tirer des écrits néo-testamentaires datables de cette période, et dont l'orientation trahit des préoccupations contemporaines de leur rédaction. Ainsi les épîtres « catholiques ». Ainsi surtout les quatre évangiles : leur théologie est révélatrice des courants qui animent, ou se partagent, alors, les communautés.

À ce point, il faut revenir sur la source *Q*, et le milieu qu'elle attesterait. C'est expliquer l'obscur par le plus obscur que de supposer : (1) que ce recueil de *logia*, qui sans doute ne comportait pas de récits de la Passion et de la Résurrection, aurait eu pour noyau le souvenir, gardé en Galilée rurale, à très haute époque, de l'enseignement d'un Jésus simple maître de sagesse ; (2) que, très tôt et dans les mêmes parages, *Q* elle-même serait née de la réinterprétation de ce noyau sapientiel selon une perspective apocalyptique (les communautés galiléennes qui auraient amalgamé les deux strates auraient ensuite rayonné sur le reste de l'Orient, chez les juifs comme chez les Grecs, sans soulever le problème de la Loi) ; (3) que l'*Évangile de Thomas* ne retenant pas, lui non plus, comme on sait, de récits de la Passion et de la Résurrection, et

représentant, dit-on, une tradition parallèle à *Q*, issue du même noyau (mais sans visée eschatologique), l'Apôtre éponyme aurait été le type des prédicateurs itinérants qui auraient colporté l'image de Jésus dessinée dans *Q*. L'histoire se fait avec des documents : tout cela, qui n'est documenté que par induction, paraît bien fragile, et il n'en sera plus question dans la suite[2].

On n'oubliera pas enfin quelques écrits non retenus dans le canon : ainsi la *Didachè* (ou *Doctrine des Douze Apôtres*), document composite (plusieurs strates, datées entre la fin du Ier siècle et le début du IIe), syrien d'origine, donnant des règles sur la liturgie et les ministères.

La première communauté de Jérusalem

Les débuts

Récit des Actes

À la Pentecôte suivant la Résurrection de Jésus, selon les *Actes* (2, 1-4), l'Esprit saint descend sur les disciples. Les Apôtres, par la voix de Pierre, annoncent la Résurrection aux juifs du monde entier venus dans la Ville sainte pour la fête (*ibid*., 2, 5-36). Les premières conversions s'opèrent, matérialisées par les premiers baptêmes « au nom de Jésus-Christ » (2, 37-41).

La jeune communauté mène une vie de prière : elle est assidue au Temple, et puis elle se rassemble pour la fraction du pain. Les biens sont mis en commun, du moins dans le cercle le plus étroit des disciples (Ac 2, 42-46). Les Douze jouent un rôle dirigeant (Matthias est choisi, par tirage au sort, pour remplacer le traître Judas, Ac 1, 15s.). À leur tête Pierre. Aux côtés de Pierre se tiennent les fils de Zébédée, Jacques et Jean. Les premières tracasseries arrivent, de la part des prêtres, tandis que les pharisiens ont un regard plus favorable (Ac 4-5).

Quelques commentaires

L'auteur des *Actes* idéalise. Pour autant, certains traits sont à retenir, ou à prolonger. Les disciples restent à Jérusalem, centre du monde juif et sans

doute lieu du prochain retour du Christ. Ils célèbrent deux rites qu'ils tiennent du Christ : le baptême, que leur aurait prescrit le Ressuscité, et, répétant le geste accompli par Jésus la veille de sa mort, l'action de grâces sur le pain et le vin (« eucharistie » – selon un mot que les *Actes* n'emploient pas dans le présent contexte). Leur assiduité au Temple ne signifie probablement pas une participation au culte sacrificiel. Ils scrutent l'Écriture, pour comprendre le mystère de Jésus ressuscité et Seigneur ; ils jettent les premiers fondements d'une christologie*, cherchant dans la Bible à découvrir les titres de Jésus. C'est probablement à ce stade qu'intervint une influence qumranienne sur le développement doctrinal du christianisme naissant : la communauté primitive a pu être aidée par des esséniens qui l'auraient rejointe (les esséniens cherchaient de même dans l'Écriture des types préfigurant les hommes et les événements de leur mouvement).

Un exemple de réfraction lucanienne du tout premier kérygme*

Discours de Pierre à la foule le jour de la Pentecôte (Ac 2, 14-36)[3]

Pierre alors, debout avec les Onze, éleva la voix et leur adressa ces mots : « Hommes de Judée et vous tous qui résidez à Jérusalem, apprenez ceci, prêtez l'oreille à mes paroles. Non, ces gens ne sont pas ivres, comme vous le supposez ; ce n'est d'ailleurs que la troisième heure du jour. Mais c'est bien ce qu'a dit le prophète :

Il se fera dans les derniers jours, dit Dieu,

que je répandrai de mon Esprit sur toute chair.

Alors, vos fils et vos filles prophétiseront,

vos jeunes gens auront des visions

et vos vieillards des songes.

Et moi, sur mes serviteurs et sur mes servantes

je répandrai de mon Esprit.

Et je ferai paraître des prodiges là-haut dans le ciel

et des signes ici-bas *sur la terre.*

Le soleil se changera en ténèbres et la lune en sang,

avant que vienne le Jour du Seigneur, ce grand Jour.

Et quiconque alors invoquera le nom du Seigneur sera sauvé (Jl 3, 1-5).

« Hommes d'Israël, écoutez ces paroles. Jésus le Nazôréen, cet homme que Dieu a accrédité auprès de vous par les miracles, prodiges et signes qu'il a opérés par lui au milieu de vous, ainsi que vous le savez vous-mêmes, cet homme qui avait été livré selon le dessein bien arrêté et la prescience de Dieu, vous l'avez pris et fait mourir en le clouant à la croix par la main des impies, mais Dieu l'a ressuscité, le délivrant des affres de l'Hadès. Aussi bien n'était-il pas possible qu'il fût retenu en son pouvoir ; car David dit à son sujet :

Je voyais sans cesse le Seigneur devant moi,

car il est à ma droite, pour que je ne vacille pas.

Aussi mon cœur s'est-il réjoui

et ma langue a-t-elle jubilé ;

ma chair elle-même reposera dans l'espérance

que tu n'abandonneras pas mon âme à l'Hadès

et ne laisseras pas ton saint voir la corruption.

Tu m'as fait connaître des chemins de vie,

tu me rempliras de joie en ta présence (Ps 16, 8-11).

« Frères, il est permis de vous le dire en toute assurance : le patriarche David est mort et a été enseveli, et son tombeau est encore aujourd'hui parmi nous. Mais comme il était prophète et savait que Dieu *lui avait juré* par serment *de fait asseoir sur son trône un descendant de son sang* (Ps 132, 11 ; 2 S 7, 12), il a vu d'avance et annoncé la résurrection du Christ qui, en effet, *n'a pas été abandonné à l'Hadès* et dont la chair *n'a pas vu la corruption* : Dieu l'a ressuscité, ce Jésus ; nous en sommes tous témoins. Et maintenant, exalté par la droite de Dieu, il a reçu du Père l'Esprit saint, objet de la promesse, et l'a répandu. C'est là ce que vous voyez et entendez. Car David, lui, n'est pas monté aux cieux ; or, il dit lui-même :

Le Seigneur a dit à mon Seigneur :

Siège à ma droite,

jusqu'à ce que j'aie fait de tes ennemis un escabeau pour tes pieds (Ps 110, 1).

« Que toute la maison d'Israël le sache donc avec certitude : Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous avez crucifié. »

Conformément aux habitudes des historiens antiques, Luc réécrit. Il ne faut donc pas chercher un reflet direct des conceptions des premiers disciples : au demeurant, l'objet immédiat des propos prêtés à Pierre (annoncer l'irruption de l'Esprit) cadre bien avec les données générales de la pensée lucanienne, où l'Esprit saint joue un grand rôle. Toutefois, il y a ici une saveur archaïsante qui peut retenir quelque chose de primitif. Dès lors, on est en droit d'attirer l'attention sur trois traits : (1) la présentation christologique : Jésus homme que, par la Résurrection qu'il lui a accordée, Dieu a exalté comme « Seigneur », et, dans un sens nouveau et sublimé, « Messie » (« Christ ») ; (2) la mort de Jésus fruit surtout d'une ignorance qui peut se pardonner (un second discours de Pierre, Ac 3, 12-26, insiste encore davantage sur ce thème) ; (3) la démarche, très ancienne dans son principe, sinon dans le détail de sa mise en œuvre ici, qui consiste à éclairer la mission de Jésus avant comme après sa mort par le recours à l'Écriture.

Hellénistes et judaïsants : les Douze et les Sept

On suivra le récit des *Actes*, sans fermer les yeux sur son orientation propre.

L'installation des Sept (Ac 6, 1-7)

Les « hellénistes » (juifs de la Diaspora, de langue grecque, installés à Jérusalem) récriminaient contre les « hébreux » : lors des distributions, les veuves des « hellénistes » auraient été moins bien traitées. Du coup, pour le service des tables, sept hommes sont élus, qui portent tous des noms grecs.

La tradition ultérieure a eu tort d'assimiler les Sept à des diacres chargés uniquement de besognes matérielles ou charitables. Car à peine en place les Sept se mettent à prêcher.

Étienne (Ac 6, 8-7, 60)

Il était l'un des Sept, et rencontra très vite l'hostilité des hellénistes non convertis, aguerris peut-être par leurs controverses avec les païens à défendre âprement le judaïsme, et qui le défèrent au Sanhédrin. Là, les accusateurs produisirent de faux témoins, qui déclarèrent : « Cet individu ne cesse pas de tenir des propos contre ce saint Lieu et contre la Loi. Nous l'avons entendu dire que Jésus, ce Nazôréen, détruira ce Lieu-ci et changera les usages que Moïse nous a légués » (Ac 6, 13-14).

Luc prête alors à Étienne une longue diatribe, qui souligne les apostasies du peuple, depuis l'adoration du Veau d'or, et stigmatise ses crimes, de la mise à mort des prophètes à la crucifixion de Jésus, dont les prophètes avaient annoncé la venue, attaquant le Temple (« le Très-Haut n'habite pas dans des demeures faites de main d'homme ») et dévalorisant la Loi, « donnée par les anges », ou du moins l'application dégénérée qui en est faite.

Étienne est lapidé pour blasphème – et plus encore pour s'être écrié : « Ah ! je vois les cieux ouverts et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu » (Ac 7, 56).

Les thèmes du discours selon l'auteur des *Actes* ont chance d'être authentiques, car ils jurent avec le reste du livre : condamnation du culte jérusalémite (dans la vieille tradition vétéro-testamentaire de défiance envers un sanctuaire voulu par Salomon) ; aspiration non pas sans doute

à l'abrogation de la Loi, mais à sa purification ; allusion au Juste prédit par les prophètes, le Fils de l'homme. De surcroît, il est précisément remarquable que l'expression « Fils de l'homme » soit prêtée à Étienne, en fin de discours, au seuil de l'exécution – comme si c'était par les hellénistes que le titre, qui a quelque probabilité de remonter au Jésus historique, était passé dans la première communauté, pour désigner celui qui a été constitué, par sa résurrection, Seigneur auprès de Dieu. Il est non moins remarquable qu'Étienne, dont la mort (selon un schéma que devait inlassablement répéter la littérature hagiographique*) imite celle de Jésus, se trouve accusé de prêcher des « blasphèmes » imputés jadis à ce même Jésus selon les évangiles canoniques (défi de la destruction du Temple ; remploi du titre « Fils de l'homme ») : en quoi on peut se demander si cet « helléniste » n'est pas plus proche de certaines idées du Maître que les « hébreux »… On devine, à travers les notations du récit lucanien, l'importance des hellénistes dans la prise de conscience de la première communauté touchant le rôle de Jésus et le rapport à la Loi et au Temple.

En toute hypothèse, la lapidation d'Étienne marque un premier tournant dans l'histoire de cette communauté. La persécution chasse les hellénistes de Jérusalem, et fait d'eux les premiers missionnaires itinérants du christianisme (quoique Étienne lui-même n'ait pas cessé de se situer à l'intérieur du judaïsme, et que son universalisme ne soit pas avéré). Elle n'atteint pas les Douze, dont les autorités jugeaient sans doute l'enseignement moins dangereux.

La mission des hellénistes

Un autre des Sept, Philippe, évangélise la Samarie (Ac 8, 4s.) et les villes de la côte (Césarée Maritime : 8, 40) : ainsi se créent les premiers contacts avec des non-juifs (Samaritains ; Gentils). Certains hellénistes poussent jusqu'à Antioche de Syrie (Ac 11, 19-26). Là, ils opèrent les premières conversions parmi les païens. C'est à Antioche que les disciples de Jésus reçurent pour la première fois le nom de *christianoi*, « chrétiens » (peut-être un sobriquet, dont ils firent un titre de gloire). On mesure l'importance, à tous égards, de cette venue dans la troisième cité, par sa taille, de l'Empire.

Pierre, accompagné de Jean, descend en Samarie pour authentifier la mission de Philippe (Ac 8, 14). Se pose à lui, selon les *Actes* (10, 1-11, 18), la question de l'admission des païens dans l'Église, sans qu'ils aient à satisfaire aux exigences de la Loi ; toutefois il n'est pas impossible que Luc place sous le patronage de Pierre, par antidatation, une ouverture d'esprit qui ne se manifesta que plus tard ; on retiendra cependant le rôle d'« inspecteur » qui est celui de Pierre.

Pierre et Jacques

Les événements selon les Actes (12, 1-18)

Jacques, fils de Zébédée (selon la dénomination traditionnelle, Jacques « le Majeur »), est mis à mort sur ordre d'Hérode Agrippa, désireux de plaire aux juifs. Pierre est arrêté ; mais il obtient une délivrance miraculeuse et il part « ailleurs ». Il ne sera plus question de lui dans les *Actes*, sauf en un épisode que nous retrouverons.

Interprétation du récit lucanien

Ces événements se situent entre 41 et 44. Les Douze sont dispersés et Pierre s'en va (mais il ne mourut point alors, malgré ce que prétendent certains historiens modernes). Parallèlement, dans le gouvernement de l'Église de Jérusalem, Jacques passe au premier plan. Ce Jacques n'appartenait pas aux Douze. Il était « frère du Seigneur » (la tradition l'appelle volontiers « Jacques le Mineur », pour le distinguer du fils de Zébédée). Avec lui prend de l'importance une conception de la fidélité au Christ qui tient à ne rien retrancher des exigences de la Loi (Jacques estime que l'entrée dans l'Église implique d'accepter en particulier la circoncision et le culte du Temple).

On ne se méprendra pas sur cette passation de pouvoir dans la communauté de Jérusalem. Il serait exagéré d'affirmer que Pierre a renoncé à des fonctions de direction et que Jacques devient le « premier pape » d'une Église judéo-chrétienne fortement structurée. On doit comprendre en fait que, sous la pression des circonstances, qui lui ont découvert la nécessité de ne pas seulement attendre à Jérusalem le retour de Jésus et l'inauguration du Règne, Pierre entend jouer un rôle dans la mission itinérante…

Paul[4]

Introduction : position des problèmes. Bref aperçu de la « Paulusforschung »

Le titre de cette introduction se souvient de celui d'un livre qu'écrivit Schweitzer autrefois : *Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis zur Gegenwart*, Tübingen 1911[5]. Par « recherche paulinienne », on entend tout ce qui touche la vie, l'œuvre et la pensée de l'Apôtre : enquêtes d'ordre tout ensemble littéraire, historique et doctrinal.

Aspects littéraires

Il s'agit des questions d'authenticité de telle ou telle pièce du corpus reçu au canon[6]. Il s'agit aussi de l'étude des procédés d'argumentation de l'Apôtre, dans leur double dépendance possible à l'égard de la culture juive (spécialement pharisienne, ou « rabbinique » : techniques d'exégèse et de déduction) et de la culture hellénistique (rhétorique inspirée des méthodes de la diatribe stoïco-cynique, ou plus simplement – ce que l'on met tout spécialement en lumière aujourd'hui – des enseignements de l'école, en matière de « disposition », c'est-à-dire de structure du discours)[7].

Aspects événementiels

Il s'agit de la détermination précise de la chronologie relative et absolue : singulièrement le nombre et la date des voyages[8].

Aspects doctrinaux

C'est d'abord la vieille question, posée, à la fin du XIX^e^ siècle, dans le cadre de la *Religionsgeschichte* : juif ou Grec ? Contre la tendance à présenter Paul comme appartenant à la mystique hellénistique, au point de mettre entre Jésus et lui une distance telle qu'il en devenait le second, voire le véritable, « fondateur du christianisme », la recherche du

XX^e siècle s'est appliquée à montrer combien l'Apôtre doit se comprendre à l'intérieur d'un judaïsme que l'on sait aujourd'hui si divers.

C'est ensuite, et en conséquence, la question de l'eschatologie* paulinienne. Problème capital, que l'on ne saurait occulter en prétendant que la doctrine de l'Apôtre est d'abord une anthropologie* – un discours sur l'homme sans perspective temporelle : car l'anthropologie est à saisir dans la tension qu'il aperçoit entre ce qu'a réalisé le Christ par l'œuvre salvifique de sa Passion-Résurrection et l'attente de la fin, conçue comme toute proche. C'est enfin et surtout, en lien avec l'eschatologie, la question de la justification par la foi, qui constitue vraiment le cœur de la pensée de Paul[9].

Retour sur les sources : questions d'authenticité

Épîtres « deutéro-pauliniennes »

On reviendra ici sur les arguments avancés contre l'authenticité paulinienne de quelques épîtres, que la critique aujourd'hui, majoritairement, sinon unanimement, juge issues d'un milieu héritier du souvenir de l'Apôtre (lettres « deutéro-pauliniennes »). Au premier chef, avec un large accord, ces soupçons, ou ces refus, touchent *II Thessaloniciens*, *Éphésiens* et les Pastorales (*I* et *II Timothée* ; *Tite*). Mais aussi, de plus en plus, non sans de fortes résistances pourtant, *Colossiens.*

(1) *II Thessaloniciens.* La lettre démarque plusieurs développements de 1 Th sur la proximité de la Parousie.

Éphésiens. La lettre amplifie, en une paraphrase de style souvent difficile, les développements de *Colossiens*. La pseudépigraphie s'impose évidemment si *Colossiens* elle-même est « deutéro-paulinienne ». L'adresse « aux Éphésiens » est en partie trompeuse : il semblerait plutôt que le document soit une « circulaire » adressée à diverses communautés pauliniennes (Marcion la connaissait sous l'adresse « aux Laodicéens »).

Pastorales. Leurs prétendus destinataires (Tite et Timothée) sont connus par les lettres authentiques, et (pour Timothée) par les *Actes*. Mais les données factuelles auxquelles elles font allusion ne se casent pas

aisément dans ce que l'on sait ou entrevoit de la biographie de Paul – même si l'on prolonge sa vie après un (premier) séjour à Rome. Surtout (argument décisif) l'état des ministères qu'elles reflètent est assez évolué, et cadre mal avec le temps de Paul.

(2) *Colossiens*. Par rapport aux épîtres sans conteste authentiques, la lettre accuse des différences de vocabulaire et de style – des différences aussi de doctrine, sur le rôle cosmique du Christ dans la création, l'ecclésiologie*, la doctrine de la justification par la foi, qui passe au second plan. Rien de tout cela, peut-être, n'est dirimant. Car c'est oublier que l'Apôtre a pu évoluer, et changer de perspective, en raison des circonstances, sur des bases que les épîtres authentiques n'ignorent pas autant qu'on le prétend d'ordinaire.

Unité de chacune des épîtres authentiques

De nombreux exégètes, depuis le XIX^e^ siècle, ont voulu discerner dans plusieurs des lettres authentiques la compilation de billets à l'origine indépendants. Ces tentatives, dans leur principe comme dans leurs réalisations, ont toujours divisé les spécialistes. Aujourd'hui, le débat ne touche plus que *II Corinthiens et Philippiens*. Il semble bien que l'on doive renoncer à suspecter l'unité de *Philippiens*. Pour *II Corinthiens*, il est possible qu'il faille distinguer au moins deux blocs (chap. 1-9 ; 10-13) : leur réunion, en tout cas, s'est opérée très tôt.

Lignes d'une vie[10]

Origines et débuts

L'homme appelé *Saul*, de son nom hébraïque, et *Paulos* (Paul), de son nom gréco-romain, était issu d'une famille juive de la tribu de Benjamin (Ph 3, 5), installée à Tarse, en Cilicie (Ac 9, 11).

Imprégné par le judaïsme hellénistique, et, en sa qualité de natif de Tarse, ayant peut-être fréquenté le monde païen et connaissant, de l'extérieur, quelque chose de ses religions, Saul était, surtout, pharisien, et même, selon Ac 22, 3, disciple du célèbre rabbin Gamaliel ; mais la durée et même l'existence d'une formation du jeune homme à Jérusalem sont objet de débat entre les historiens. Comme le faisaient couramment

les rabbins, il apprend un métier manuel, qui lui permettra de vivre de ses propres moyens durant ses missions : fabricant de tentes (Ac 18, 3).

Il était sans doute aussi citoyen romain (Ac 22, 25), par héritage paternel. Il fut peut-être marié dans sa jeunesse : en tout cas il était sans femme au temps de son apostolat (1 Co 7, 8).

Mêlé au groupe de ceux qui lapident Étienne (Ac 7, 58.8, 1-3) il aurait obtenu du Grand Prêtre des lettres pour persécuter les disciples de Jésus à Damas (*ibid.* 9, 1-2 ; 22, 5). De l'expérience sur le chemin de Damas les *Actes* offrent plusieurs relations (9, 3-8 ; 22, 6-11 ; 26, 12-19), qui ont entre elles quelques divergences. D'après les allusions de Paul lui-même, le Christ ressuscité lui est apparu, et l'Apôtre ne distingue pas cette apparition des apparitions du Ressuscité à d'autres témoins (1 Co 15, 3-8).

Chronologie paulinienne (1). Difficultés de son établissement

Ces difficultés sont de deux ordres :

- Chronologie relative. Récit des *Actes* et témoignage de Paul discordent ; en particulier Luc postule trois grands voyages missionnaires : cette présentation est restée traditionnelle ; elle ne ressort pas des lettres de Paul. Il n'est pas sûr que, par un parti pris d'irénisme, que nous retrouverons (il importait à Luc de montrer l'entente des Apôtres à la veille du grand voyage missionnaire que devait entreprendre Paul), elle situe correctement la montée à Jérusalem pour l'assemblée apostolique.
- Chronologie absolue. Le pivot est la date du premier séjour de Paul à Corinthe ; ce séjour coïncide en partie avec le proconsulat de Gallion, devant qui l'Apôtre comparut (Ac 18, 12-17) ; or ce proconsulat se laisse dater, par une découverte épigraphique, de 51-52 ; de proche en proche, le reste des dates peut être fixé, grâce aux indications de l'Apôtre lui-même[11].

En tout état de cause, c'est simplifier l'énoncé des questions que de penser, de manière unilatérale, soit privilégier le récit des *Actes*, quitte à rectifier ce cadre par les données des épîtres, soit négliger ce récit au profit exclusif desdites données.

Le récit lucanien s'achève sur le séjour romain de Paul. Celui-ci fut-il ensuite condamné par le tribunal impérial et exécuté ? Ou bien fut-il relâché et reprit-il ses pérégrinations missionnaires (en Espagne, comme il l'espérait dans l'épître aux Romains, et comme le laisse peut-être entendre, vers 95, la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens, ou en Orient), pour à nouveau être arrêté, plus tard, ramené à Rome, et là mis à mort ? La décapitation, dans la Ville, sous Néron, constitue du moins une tradition plausible. Plausible aussi, ou du moins acceptable, en tout cas jamais contrebattue par une tradition concurrente, celle qui, à Rome, situe cette exécution sur la voie d'Ostie, là où se dresse aujourd'hui la basilique constantinienne San Paolo fuori le Mura, écrin du tombeau de l'Apôtre des Gentils.

D'où un double tableau possible.

Chronologie paulinienne (2). Dates traditionnelles et dates révisées

Chronologie traditionnelle	**Événements**	**Chronologie révisée**
Vers 36-37	conversion de Paul	Vers 35
39 (« trois ans après », Ga 1, 18)	séjour de 15 jours à Jérusalem, auprès de Pierre	Vers 38 (« trois ans après », Ga 1, 18)
40-45	retour en Cilicie ; séjour à Antioche	38-39
45-49	premier voyage missionnaire (Chypre, sud de l'Asie Mineure ; retour à Antioche)	39-40
49 (« 14 ans après » [la conversion], Ga 2, 1)	**assemblée de Jérusalem**	**52 (« 14 ans après » [le séjour auprès de Pierre], Ga 2, 1)**
50-52	**deuxième voyage missionnaire, d'Antioche, par l'Asie Mineure (Galatie), la Macédoine et la Grèce ; long séjour à Corinthe (1 Th) ; retour à Jérusalem et à Antioche**	**49-52**
53-58	troisième voyage ; séjour de 3 ans	53-55

	à Éphèse (Ga, Ph, Phm, 1 Co) ; venue en Macédoine (2 Co [1-9 ?] ; Ga ?), et séjour de trois mois à Corinthe (Rm) ; passage en Macédoine (2 Co 10-13 ?) et montée à Jérusalem	
58-60	Arrestation à Jérusalem ; captivité de 2 ans à Césarée	55-58
60-61	envoi à Rome ; long voyage par mer	Vers 58
61-63	Prisonnier à Rome pendant 2 ans (Ph, Phm ?)	58-60
Après l'été 64	Mort à Rome sous Néron	64

NB. En gras, les principaux points de divergence dans la chronologie relative.

Chronologie paulinienne (3). Dates des épîtres et tournant dans l'activité missionnaire de Paul

Le tableau tente de localiser les épîtres sûrement authentiques – au besoin en proposant plusieurs solutions. La critique traditionnelle, qui accordait à Paul la paternité de *Colossiens*, *Éphésiens*, et des Pastorales, s'efforçait de placer ces pièces pendant une captivité de Paul – en particulier la captivité romaine, quelles que fussent la durée et les vicissitudes que l'on prêtât à celle-ci ; *II Thessaloniciens* était située peu après *I Thessaloniciens.*

L'œuvre épistolaire de Paul – d'après du moins les traces que nous en avons – commence assez tard dans sa carrière. Surtout, elle prend son essor après l'assemblée de Jérusalem et l'incident d'Antioche – tournant biographique majeur, sans doute –, au cours du « troisième voyage », quand l'Apôtre, centrant son travail d'évangélisation sur le pourtour égéen (il délaisse désormais l'intérieur de l'Anatolie) et regardant vers l'Occident, se comporte, plus délibérément que par le passé, en chef d'Églises : c'est le temps où, de la part des « juifs » et des judéo-chrétiens, les harcèlements se multiplient.

Esquisse d'un portrait

Au physique, aucune effigie, bien sûr. Les *Actes de Paul* (3, 3) esquissent un croquis, sans valeur documentaire (il est fait de clichés), mais pittoresque, et qui devait conditionner l'iconographie ultérieure : « …un homme de petite taille, à la tête dégarnie, aux jambes arquées, vigoureux, aux sourcils joints, au nez légèrement aquilin, plein de grâce ».

Au moral, point n'est besoin d'une psychologie, voire d'une psychanalyse, « à coups de poing ». Mais tout lecteur est frappé par l'ombrageuse fierté de l'Apôtre et cette affectivité suraiguë, tour à tour tendre et violente, qui transparaît même dans ses développements les plus arides, surchargeant, ou embarrassant, de passion leur subtilité, et qui faisait le fond de son caractère, lui ouvrant les plus hauts états spirituels – jusqu'au troisième ciel (2 Co 12, 2-4).

Au cœur des combats de Paul. L'Apôtre des Gentils et les judéo-chrétiens

Paul dit avoir reçu mission de propager l'Évangile auprès des Gentils – en réalité, à l'extérieur de la Palestine : il s'adresse d'abord aux juifs de la Diaspora, puis aux païens, en mettant au point une méthode missionnaire dont le discours à l'Aréopage (retravaillé par l'auteur des *Actes*) voudrait donner un spécimen (Ac 17, 16-34).

Il rencontre une opposition de plus en plus vive de la part des judéo-chrétiens, dont la tête (ou la caution) est Jacques. L'assemblée de Jérusalem reconnaît le bien-fondé de la position de Paul. La relation, fort irénique (jusque dans le choix chronologique), que font les *Actes* (15, 5-29) de cette assemblée bloque deux faits qu'un examen attentif des témoignages pauliniens permet de démêler. D'une part, le colloque apostolique dut se contenter de sceller, non sans arrière-pensées, l'union, ou la réconciliation, entre Paul et les Jérusalémites : seul résultat qu'en connaisse l'Apôtre lui-même, dans le récit apologétique à son propre endroit, et plus mordant, qu'il donne de cette réunion (Ga 2, 1-10). D'autre part, quelque temps après, une lettre venue de Jérusalem, diffusée à Antioche, dut préciser les conditions minimales d'admission des Gentils : abstention de viandes sanglantes ; abstention de viandes sacrifiées aux idoles ; abstention des unions illicites, c'est-à-dire prohibées par la Loi. C'est cette lettre que les *Actes* présentent comme un

« décret » du colloque. Paul n'y fait aucune allusion. Mais c'est peut-être à cause d'elle (des interdits alimentaires qu'elle maintient) que Pierre, à Antioche, cessa de frayer avec les « pagano-chrétiens » : ce que Paul lui reprocha vertement (Ga 2, 11-14 : « incident d'Antioche », que les *Actes* passent sous silence).

Lettre du « concile » de Jérusalem selon les *Actes* (15, 22-29)[12]

Alors les Apôtres et les anciens, d'accord avec l'Église tout entière, décidèrent de choisir quelques-uns d'entre eux et de les envoyer à Antioche avec Paul et Barnabé. Ce furent Jude, surnommé Barsabbas, et Silas, hommes considérés parmi les frères. Ils leur remirent la lettre suivante :

« Les Apôtres et les anciens, vos frères, aux frères de la gentilité qui sont à Antioche, en Syrie et en Cilicie, salut ! Ayant appris que, sans mandat de notre part, certaines gens venus de chez nous ont, par leurs propos, jeté le trouble parmi vous et bouleversé vos esprits, nous avons décidé d'un commun accord de choisir des délégués et de vous les envoyer avec nos bien-aimés Barnabé et Paul, ces hommes qui ont voué leur vie au nom de notre Seigneur Jésus-Christ. Nous vous avons donc envoyé Jude et Silas, qui vous transmettront de vive voix le même message. L'Esprit saint et nous-mêmes avons décidé de ne pas vous imposer d'autres charges que celles-ci, qui sont indispensables : vous abstenir des viandes immolées aux idoles, du sang, des chairs étouffées et des unions illégitimes. Vous ferez bien de vous en garder. Adieu. »

L'assemblée de Jérusalem et l'« incident d'Antioche » selon Paul, Ga 2, 1-14

Ensuite, au bout de quatorze ans, je montai de nouveau à Jérusalem avec Barnabé et Tite que je pris avec moi. J'y montai à la suite d'une révélation ; et je leur exposai l'Évangile que je prêche parmi les païens – mais séparément aux notables, de peur de courir ou d'avoir couru pour rien. Eh bien !, de Tite lui-même, mon compagnon, qui était Grec, on n'exigea pas qu'il se fît circoncire. Mais à cause des intrus, ces faux frères qui se sont glissés pour espionner la liberté que nous avons dans le Christ Jésus, afin de nous réduire en servitude, gens auxquels nous refusâmes de céder, fût-ce un moment, par déférence, afin de sauvegarder la vérité de l'Évangile[13]… Et de la part de ceux qu'on tenait pour des notables – peu m'importe ce qu'alors ils pouvaient être ; *Dieu ne fait point acception des personnes* (cf. Dt 10,17) –, à mon Évangile, en tout cas, les notables n'ont rien ajouté. Au contraire, voyant que l'évangélisation des incirconcis m'était confiée comme à Pierre celle des circoncis – car Celui qui avait agi en Pierre pour faire de lui un apôtre des circoncis avait pareillement agi en moi en faveur des païens – et reconnaissant la grâce qui m'avait été départie, Jacques, Céphas et Jean, ces notables, ces colonnes, nous tendirent la main, à moi et à Barnabé, en signe de communion ; nous devions seulement songer aux pauvres, ce que précisément j'ai eu à cœur de faire.

Mais quand Céphas vint à Antioche, je lui résistai en face, parce qu'il s'était donné tort. En effet, avant l'arrivée de certaines gens de l'entourage de Jacques, il prenait ses repas avec les païens ; mais quand ces gens arrivèrent, on le vit se dérober et se tenir à l'écart, par peur des circoncis. Et les autres juifs l'imitèrent dans sa dissimulation, au point d'entraîner Barnabé lui-même à dissimuler avec eux.

> Mais quand je vis qu'ils ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Évangile, je dis à Céphas devant tout le monde : « Si toi qui es juif, tu vis comme les païens, et non à la juive, comment peux-tu contraindre les païens à judaïser ? »

Le rôle médiateur, ou unificateur, qu'il n'est pas interdit de reconnaître à Pierre, et que celui-ci dut jouer, s'il le joua, non sans faux-fuyants ni dérobades, ne réduit pas la tension. Dès lors, l'hostilité poursuit à travers toute la Méditerranée un Paul que l'on a vu plus que jamais adonné à sa mission. Elle persiste jusqu'à sa mort. Elle est à comprendre aussi dans le contexte général de la montée du nationalisme en Palestine, qui devait aboutir à la guerre de 66, et au désastre de 70.

L'Évangile de Paul : ses grands thèmes[14]

Les acquis non moins que les incertitudes de l'exégèse quant à l'authenticité de telle ou telle lettre rendent déjà difficile de prétendre offrir une vue synthétique assurée de la pensée de Paul. Il vaudrait mieux parler de la doctrine du corpus des épîtres. Encore est-ce une simplification, sans doute, que de vouloir faire un tout de cette doctrine.

Aussi bien, la pensée de Paul ne s'exprime jamais *ex professo* dans ses lettres. L'Apôtre ne l'expose que sous le coup des questions qui se posent à lui, et pour les résoudre. Sa pensée est « contextuelle », c'est-à-dire qu'elle répond aux besoins du moment. Ce qui ne veut pas dire qu'elle soit occasionnelle ou opportuniste, ou contradictoire, mais que sa formulation ne saurait s'assimiler à une élaboration détachée de tout souci immédiat. On ne minimisera pas, par conséquent, les évolutions possibles.

On n'oubliera pas ces réflexions en lisant l'exposé ci-dessous, dont, par la force des choses (les nécessités d'un *compendium*), la forme sera synthétique et qui s'articulera en trois points : sotériologie*, christologie*, eschatologie* (ce qui recouvre en grande partie une ecclésiologie*).

Le salut et son obtention : la Loi et la foi

Au principe, chez Paul, est l'exigence de salut – en termes bibliques, de « justification ». Car le dessein de Dieu sur l'homme est que celui-ci soit

« juste ». Et la justice consiste en ceci : se tenir devant Dieu dans l'état de rectitude que Dieu attend de l'homme.

Or, selon la doctrine de *Romains* et *Galates*, le péché, depuis la chute d'Adam, domine partout. Chez les païens, bien sûr, infidèles à leur conscience et à la révélation indirecte que Dieu, par sa création, leur fait de lui-même : monde enténébré, idolâtre et perverti, « sans amour, sans pitié ». Chez les juifs, aussi, qui pèchent contre la Loi de Moïse. Nul homme, païen ou juif, ne peut plus devant Dieu, sans imposture, se prévaloir de sa justice. Et nul ne peut être justifié par ses propres forces.

Le salut ne vient donc que d'une initiative divine. Là se noue la dialectique entre la Loi, la Croix et la foi, et se précise le rapport de Paul à Israël. La position de l'Apôtre à l'égard de la Loi, son universalisme se résument, sans arbitraire, en une formule : salut de tout homme non par les œuvres de la Loi et la circoncision, mais par la foi au Christ crucifié et ressuscité. C'est la célèbre « thèse » (la proposition, au sens rhétorique) de la lettre aux Romains : « … Je ne rougis pas de l'Évangile : il est force de Dieu pour le salut de tout croyant, du juif d'abord, puis du Grec. Car en lui la justice de Dieu se révèle de la foi à la foi, comme il est écrit : *Le juste vivra de la foi* » (Rm 1, 16-17 ; le texte cité est Ha 2, 4).

Quel est le rôle de la Loi ? Elle aussi est un don divin. Mais un don ambivalent. La Loi est bonne : par ses préceptes et ses interdits, elle montre où est le péché. Mais elle s'avère incapable de conférer la force de le vaincre : elle est même un adjuvant du péché en ceci qu'elle en rend conscient. Au vrai, la Loi est un « pédagogue » qui conduit au Christ : en clair, un régime rude et provisoire, qui promet, mais ne réalise pas. De la sorte, Paul célèbre et relativise la Loi. Tout comme il célèbre et relativise la circoncision : elle est signe charnel, imposé à Abraham, de la justification que lui avait valu sa foi (selon Gn 15, 6, cité en Rm 4, 3 et Ga 3, 6 : « Abraham crut à Dieu et ce lui fut compté comme justice »).

Le salut, comme don divin ultime, c'est que le Père envoie le Christ, qui par sa Croix rachète l'homme, et par sa Résurrection ouvre une vie nouvelle. « (La) mort (du Christ) fut une mort au péché, une fois pour toutes ; mais sa vie est une vie à Dieu. Et vous de même, considérez que vous êtes morts au péché et vivants dans le Christ Jésus » (Rm 6, 10-11).

La foi consiste, précisément, en une adhésion de tout l'être à ce processus de salut par la Croix et la Résurrection : confiance, sur les traces d'Abraham, le père des croyants, simultanément intellectuelle et existentielle (car chez Paul croyance dogmatique et abandon spirituel – lequel n'est d'ailleurs nullement passivité inerte – vont de pair). Elle procure ainsi la justification destinée à tous les hommes : aux juifs d'abord, à qui ont été adressées les promesses depuis Abraham, mais aussi aux Grecs. D'où le paradoxe du salut : la folie de la Croix est sagesse qui renverse les certitudes de la philosophie grecque et du légalisme juif. « Alors que les juifs demandent des signes et que les Grecs sont en quête de sagesse, nous proclamons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les juifs et folie pour les païens, mais pour ceux qui sont appelés, juifs et Grecs, Christ puissance de Dieu et sagesse de Dieu » (1 Co 1, 22-24).

Le Christ, Fils de Dieu

Par sa mort et sa résurrection, le Christ est cause du salut. D'où le titre qu'il s'acquiert de Seigneur, de Fils de Dieu selon l'Esprit, en tant que tête de l'univers renouvelé des sauvés. Ce que rappelle l'adresse de la lettre aux Romains : « (Le) Fils, issu de la lignée de David selon la chair, établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté, par sa résurrection des morts, Jésus-Christ notre Seigneur » (Rm 1, 3-4).

Mais cet « établissement » du Christ en tant que Fils, cette christologie* dynamique, ne doit pas s'interpréter en termes « adoptianistes* ». Paul affirme la préexistence. Les traces textuelles de cette affirmation sont nombreuses. C'est le thème de l'« Adam céleste », ou plutôt du parallèle des « deux Adams », évoqué en 1 Co 15, 45s., et que l'on peut interpréter comme le pendant paulinien du thème du « Fils de l'homme ». Ce qu'exprime une composition « poétique » incluse dans la lettre aux Philippiens :

> **« Hymne aux Philippiens » (Ph 2, 6-11)**[15]
> Lui (*scil.* Le Christ Jésus), de condition divine,
> ne retint pas jalousement
> le rang qui l'égalait à Dieu.
> Mais il s'anéantit lui-même,
> prenant condition d'esclave,

et devenant semblable aux hommes.
S'étant comporté comme un homme,
il s'humilia plus encore,
obéissant jusqu'à la mort,
et à la mort sur une croix !
Aussi Dieu l'a-t-il exalté
et lui a-t-il donné le Nom
qui est au-dessus de tout nom,
pour que *tout*, au nom de Jésus,
s'agenouille, au plus haut des cieux,
sur la terre et dans les enfers,
et que toute langue proclame,
de Jésus-Christ, qu'il est SEIGNEUR,
à la gloire de Dieu le Père.

Ces stiques, depuis l'Antiquité, ont secrété une énorme littérature, et prêté à une frénésie interprétative dont il n'est pas question de donner fût-ce une idée. Il est probable que Paul reprend un hymne liturgique antérieur, peut-être d'abord en langue araméenne. Le mouvement est net, en deux parties (abaissement / élévation) ; la division en strophes l'est moins (on a suivi ici la répartition de la BJ *1973). C'est surtout le premier verset qui pose problème, par ce qu'il insinue de la préexistence du Christ. Le terme rendu ici par « condition »,* morphè*, signifie « forme » ou « image » (de même au v. 7 : litt. « forme d'esclave »). Il n'y a pas lieu de convoquer des représentations « prégnostiques ». Le plus éclairant paraît être de faire appel aux thèmes des deux « Adams » et du Serviteur souffrant, et de déceler une transposition de celui du « Fils de l'homme ». Le Christ, Homme ou Adam céleste, est, dès l'origine, pure « image » de Dieu (comme l'Adam terrestre était lui aussi image : Gn 1, 26), mais à la différence d'Adam, il ne veut pas s'emparer par force (cf. Gn 3, 5) de la gloire divine ; d'où l'acceptation de l'« anéantissement » (*kénose *: « incarnation » et mort) ; et, en conséquence, l'exaltation comme Seigneur, à la face des créatures. Image originelle, le Christ est bien l'ultime révélation de Dieu – mais à travers l'obéissance de la Croix, abandon absolu au Père et totale transparence à lui, autant que dans l'éclat de sa Seigneurie, confirmation de cette transparence, qui met l'image en son plein jour. Vision dynamique et fonctionnelle que l'on comparera aux constructions statiques et « essentialistes » de la christologie* ultérieure (unité* de « nature* », égalité des « Personnes* »). Et l'on aperçoit par quel processus régressif la conviction que le Christ est aujourd'hui Seigneur a pu conduire à la croyance qu'il préexiste dès toujours.*

L'abandon de la foi étant, dès lors, en son fond, l'homologue de l'obéissance du Fils, la rédemption confère aux sauvés la filiation adoptive : la vie divine et l'accès auprès de Dieu que possède le Fils dès le commencement – ce Fils que Paul, selon toute apparence, n'hésite pas,

au moins une fois, à appeler « Dieu », sans autre précision (Rm 9, 5, cité ci-dessous[16]).

L'Esprit et l'Église

Les rachetés obtiennent cette filiation adoptive dans un rite où la foi prend son aspect « social », extérieur et concret, le baptême : celui-ci les conforme à la mort et à la résurrection du Christ. Ils sont « *dans* le Christ », selon un syntagme que Paul affectionne. « … Ignorez-vous que, baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que tous nous avons été baptisés ? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle » (Rm 6, 3-4).

Il leur donne l'Esprit d'adoption : « … vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier : Abba ! Père ! L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu » (Rm 8, 15b-16 ; cf. Ga 4, 6). Esprit de liberté : « …où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » (2 Co 3, 17). Esprit d'égalité : « Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ : il n'y a ni juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (Ga 3, 27-28).

Ou, plus exactement, il confère « les arrhes de l'Esprit » (2 Co 1, 22 ; 5, 5 ; cf. Ep 1, 14) : salut déjà obtenu, mais que consommera la résurrection des corps, à la fin des temps (cf. 1 Co 15). Car l'eschatologie* paulinienne est elle aussi tendue entre un déjà et un pas encore. Ce que Paul lui-même, ou l'un de ses disciples, postérieur, qui se voulait fidèle à la pensée de Paul, traduit ainsi en Col 3, 1-4 : « Du moment donc que vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en haut, là où se trouve le Christ, assis à la droite de Dieu. Songez aux choses d'en haut, non à celles de la terre. Car vous êtes morts, et votre vie est désormais cachée avec le Christ en Dieu : quand le Christ sera manifesté, lui qui est votre vie, alors vous aussi vous serez manifestés avec lui pleins de gloire. »

« Dans l'Esprit » (autre syntagme aimé de Paul, qui, pour signifier la vie nouvelle, équivaut à cet autre, déjà signalé : « dans le Christ »), les baptisés constituent l'Église, laquelle est, en son essence, réalité eschatologique encore insérée dans le temps.

C’est sans doute cette tension qui, à l’égard des femmes et des esclaves, explique – mieux que la rémanence de mentalités anciennes, dont on ne songe pas, cependant, à contester la réalité – que Paul ne subvertisse pas vraiment de vieux préjugés. Car, si dans l’*eschaton* déjà réalisé, la dignité de tous est reconnue (ce qui entraîne des relations concrètes nouvelles d’affection et de respect : d’où le ton du billet à Philémon, sur la fuite de son esclave Onésime, et la revendication de réciprocité dans les relations conjugales : 1 Co 7, 3-4 ; et nombreuses sont les femmes actives dans l’entourage de l’Apôtre), l’inachèvement de l’histoire fait que la répartition, au moins fonctionnelle, des rôles sociaux, jusque dans les communautés, demeure inchangée, d’où les exhortations à la soumission adressées aux esclaves, cf. 1 Co 7, 21, et de sèches remarques sur l’infériorité féminine, cf. 1 Co 11, 2-15[17].

Dans sa structure, l’Église est, tant au niveau des communautés locales que dans la communion des communautés entre elles, un corps solidaire, irrigué par les dons, ou *charismes*, de l’Esprit, qui concourent à l’édification du corps (constitution d’une « ecclésiologie* » dans *I Corinthiens* ; on observera que l’insistance sur les charismes ne fait pas que les communautés pauliniennes soient des entités invertébrées : l’Apôtre enseigne à « discerner » les charismes, et ceux-ci, nous le verrons mieux plus bas, au chapitre 13, ne s’opposent pas à l’institution). Selon la perspective, à la fois cosmique et sotériologique, tracée dans les épîtres dites « de la captivité » (donc selon Paul lui-même ou un disciple) le Christ ressuscité, « Image du Dieu invisible », qui est le chef de la création, est aussi la tête de l’Église et son époux (Col 1, 15-20 ; cf. Ep 1, 3-14).

Ainsi s’accomplit le « mystère » (*mysterion*), c’est-à-dire le plan caché de Dieu, voulu par lui dès l’origine : en Jésus-Christ, par grâce, appeler les Gentils à partager les privilèges d’Israël et dans l’Église rassembler l’humanité (voir la finale de Rm 16, 25-27 ; comparer Ep 5, 30-32). Ce rassemblement de l’humanité devrait courir sur une période dont Paul et ses correspondants ont d’abord cru que la durée serait brève, convaincus qu’ils étaient de la proximité de la Parousie (1 Th 4, 15 ; 1 Co 7, 29).

Situation de Paul

Paul, Jésus et la communauté primitive

Le génie de Paul a bien pu marquer de manière indélébile l'expression de la foi chrétienne, il n'a pas inventé la croyance en la préexistence du Christ, Fils de Dieu, ni en la valeur rédemptrice du sacrifice de la Croix, ni même la notion de l'universalité du salut en Christ. Tout cela fermente dans la communauté primitive (chez ces hellénistes que Paul avait persécutés), et les premières ébauches s'en trouvent sans doute même esquissées, on a vu plus haut jusqu'à quel point, par le Jésus prépascal. D'ailleurs, à plusieurs reprises l'Apôtre souligne la conformité de son Évangile avec celui des « colonnes » de l'Église de Jérusalem, et, à plusieurs reprises aussi, il se réfère à la tradition (mentions des apparitions du Ressuscité ; traditions relatives à la Cène et à l'institution de l'Eucharistie : 1 Co 11, 23-25).

Il ne faut pas opposer la complexité « évoluée » de la spéculation paulinienne à une prétendue simplicité des évangiles (synoptiques du moins). Pour plusieurs raisons : les lettres de Paul sont chronologiquement antérieures à la rédaction de ces évangiles en leur forme actuelle ; on ne saurait lire dans ceux-ci la persistance d'une vision archaïque de Jésus : on a dit qu'ils sont tout autant le fruit de la méditation du christianisme après Pâques. Le langage n'est pas le même ; la substance, oui, finalement.

Si les circonstances où vécut Paul et celles où vécut Jésus ne sont pas identiques, si, du fait des circonstances, les façons de s'exprimer sont différentes, Paul apparaît comme fidèle à ce qui fut l'esprit même de Jésus et à l'essentiel de son attitude : vouloir connaître Dieu « face à face » sans la médiation de la Loi, mais dans l'ultime révélation qui est celle de Jésus-Christ. *Mutatis mutandis*, la prédication paulinienne du salut par la foi est l'équivalent, dans un autre lexique, de l'annonce du Royaume par Jésus – et la folie paulinienne de la Croix consonne avec le radicalisme des Béatitudes…

Paul et le paganisme de son temps

C'est le problème, qu'il convient de traiter de façon nuancée, du rapport entre « mystère » paulinien et mystères païens. Voici les éléments principaux de résolution. D'une part, les païens connaissent aussi des dieux morts et ressuscités, auxquels le fidèle, « mystiquement »,

s'assimile pour son salut ; au plan des rites, existent des ressemblances, au moins de vocabulaire et de représentation, peut-être voulues de Paul par accommodation missionnaire (le baptême comme plongée dans la mort du Seigneur ; l'eucharistie comme repas sacré). D'autre part, on sait tout ce qui sépare, finalement, christianisme et « autres » cultes orientaux ; et, dans cette optique, l'identité verbale n'est que superficielle : « mystère », chez Paul, ne désigne pas une initiation secrète, mais le plan caché de Dieu.

Paul et le judaïsme de son temps

Paul est resté pour ses coreligionnaires juifs, plus que Jésus peut-être, comme le modèle de l'apostat destructeur de la Loi, propagandiste d'une religion dont les adeptes, au cours des siècles, se firent trop souvent persécuteurs du judaïsme. Les recherches actuelles montrent tout ce que Paul avait conservé du judaïsme, jusque dans son refus de ce qui semble absolument constitutif de celui-ci. Il convient de dresser, si l'on veut, un bilan en partie double.

Solidarité de Paul avec le judaïsme de son temps. On le savait depuis longtemps : les méthodes d'argumentation et d'exposition mises en œuvre par Paul, si elles empruntent à la rhétorique gréco-latine, s'inspirent aussi des procédés rabbiniques. On le sait aussi, toujours mieux, aujourd'hui : l'idée que Paul avait du Christ (de sa préexistence, de sa « divinité ») s'explique mieux dans le cadre d'un judaïsme multiforme. La question porte ici, plus spécialement, sur son rejet de la Loi et de la circoncision. Ce rejet n'est peut-être pas non plus sans parallèle dans certains milieux juifs ; ces milieux insistaient sur la caducité des prescriptions mosaïques aux temps eschatologiques. Or, pour Paul, la venue, la mort et la résurrection de Jésus inaugurent ces temps, qui sont ceux du rassemblement des païens autour d'Israël… En tout cas (et cela ressort toujours plus des interprétations modernes de Rm 9-11, suscitées par le rapprochement entre juifs et chrétiens après les horreurs qui ont défiguré, au XX^{e} siècle, l'Europe dite « chrétienne »), Paul n'a jamais enseigné de théorie de la « substitution » d'un peuple à l'autre : mis à l'écart provisoirement (et providentiellement, pour permettre l'entrée des païens), Israël n'est pas rejeté – car à lui *continuent* d'appartenir « l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le

culte, les promesses », et de lui « le Christ est issu selon la chair, lequel est au-dessus de tout, Dieu béni éternellement ! Amen » (Rm 9, 4-5).

Point exact de la rupture : la notion de loi selon Paul. Il faut s'interroger sur une double exigence, centrale chez lui : le refus du salut par la Loi et l'accueil du salut par la foi. Le judaïsme du temps n'ignorait pas la grâce, et affirmait que la Loi est un don ; mais la justification passait pour lui par l'acceptation de la Loi et des œuvres qu'elle impose. Aux yeux de Paul, ce qui est premier, c'est l'adhésion au Christ et la vie dans l'Esprit : en ce sens, l'Apôtre est « antinomiste ». Mais la vie dans l'Esprit ne va pas sans effets au plan de la morale : seulement, les normes éthiques, centrées sur la charité, ne sont dans son optique que l'objectivation, homogène avec elle, d'une puissance spirituelle, et le comportement l'émergence extérieure d'une virtualité intérieure. Ce qui se vérifie dans la structure même des épîtres : l'exhortation morale, ou parénèse, y suit l'exposé dogmatique ; pour reprendre un mot d'O. Cullmann, l'« indicatif » de l'exposé dogmatique conditionne l'« impératif » de la parénèse.

« Hébreu, fils d'Hébreux », comme il le proclame lui-même (Ph 3, 5), l'Apôtre des nations fut à la fois juif et Grec, se faisant « tout à tous » pour prêcher l'Évangile du « Christ Jésus ».

La fin de l'âge apostolique

Années soixante : premières traces d'une nouvelle donne

Vers 60 le judéo-christianisme de Jacques paraît triompher. Paul et les communautés en majorité, sinon en totalité, pagano-chrétiennes qu'il a fondées se trouvent sur la défensive, coupées qu'elles sont de tout contact avec le judaïsme.

En peu d'années, de nouveaux horizons se dessinent. En 62, à Jérusalem, Jacques est assassiné sur l'ordre du Grand Prêtre Hannan, qui profite de l'absence de gouverneur romain. En 66, survient la révolte de

juifs contre Rome. Selon Eusèbe, les judéo-chrétiens de Jérusalem se seraient réfugiés à Pella en Transjordanie : légende peut-être, inventée pour donner aux judéo-chrétiens postérieurs, dans cette région d'« Arabie », une antique origine, et, en toute hypothèse, un retour dut s'opérer après 70. Du moins, la mort de Jacques, forte personnalité, et le caractère falot, semble-t-il, de ses successeurs à la tête de l'Église de Jérusalem (il s'agit de membres de la famille du Seigneur), plus encore la guerre et la destruction du Temple, portent au judéo-christianisme strictement observant (quelles que soient par ailleurs les postulations, diverses, de sa christologie*) un premier coup.

Cette nouvelle génération est déjà largement « subapostolique » : Pierre et Paul, qui sont au demeurant les deux seuls Apôtres dont le visage ne se noie pas pour nous dans un épais brouillard, disparaissent, comme Jacques, en cette décennie 60. On y mesure la diversité du « mouvement de Jésus ». Nous étudierons cette diversité en regroupant les faits par grands pôles géographiques, ou autour de figures « symboliques », celle de Pierre, que nous évoquerons au début et à la fin, émergeant comme une sorte de principe fédérateur.

Sur les pas de Pierre

Questions biographiques. Les origines du christianisme à Rome et la venue de Pierre

Au commencement, avant même l'épître aux Romains, il y eut une propagande judéo-chrétienne. Les juifs, et les judéo-chrétiens avec eux, sont expulsés sous Claude : Suétone enregistre la mesure. La communauté romaine passe, de la sorte, à une majorité pagano-chrétienne. Mais, dans la mégalopole qu'était la capitale de l'Empire, où confluaient toutes sortes de courants, prévaut une forte bigarrure.

Nous savons les questions que suscite le fait de la venue de Paul à Rome. La mission pétrinienne dans la Ville en suscite d'autres. Parti de Jérusalem dans les circonstances que l'on connaît, Pierre a pu exercer son apostolat en Asie (d'après *I Pierre*). Puis il serait passé à Rome. Selon la tradition, il y fut martyrisé sous Néron et enseveli dans la nécropole du Vatican. Même si les deux campagnes de fouilles menées entre 1940 et 1950 puis dans les années 60 sous l'« Autel de la Confession », dans la

Basilique Saint-Pierre, n'ont pas donné de résultats incontestables, cette tradition, attestée indirectement depuis la fin du Ier siècle (Clément), se trouve le plus souvent acceptée par les historiens actuels, quelle que soit leur appartenance[18].

Questions littéraires. Une position à dépasser : Marc, Pierre et l'ancrage romain du deuxième évangile

Il fut longtemps professé que l'évangile de Marc avait été rédigé à Rome, dans la mouvance pétrinienne. De fait, au début du IIe siècle, un Asiate, Papias, apporte sur Marc une précision qu'il disait tenir d'un « presbytre » : « Marc, qui était l'interprète de Pierre, a écrit avec exactitude, mais pourtant sans ordre, tout ce dont il se souvenait de ce qui avait été dit ou fait par le Seigneur… » (*in* Eusèbe, *HE* 3, 39, 15). Le témoignage de Clément d'Alexandrie, au livre VI des *Hypotyposes* (*in* Eusèbe, *HE* 2, 15, 2 ; 6, 14, 5), va dans le même sens. L'auteur présumé, (Jean-)Marc, qui figure à plusieurs reprises dans le Nouveau Testament, comme compagnon de Paul et de Pierre (cf. 1 P 5, 13), aurait écrit peu après la mort du prince des Apôtres. La présence de latinismes dans le grec de l'évangile plaiderait pour une origine occidentale.

Toute cette construction (lieu, date, identification de l'auteur) est sujette à caution. Rien ne garantit la tradition rapportée par Papias, ni l'indépendance de Clément à son égard. Les latinismes ne prouvent pas grand-chose. Le lieu de rédaction est indéterminé, quoique les gloses données par l'évangile obligent à postuler une communauté qui ignorait l'araméen : ce qui exclut la Palestine, mais ouvre de vastes champs dans l'Orient hellénisé. Rien ne contredit l'hypothèse d'une rédaction après 70.

Ce que l'on peut avancer, c'est que l'œuvre de « Marc » paraît avoir été la première du genre « évangile », et que, adressée à des pagano-chrétiens, elle dévoile son propos dès les premiers mots : « Commencement de l'Évangile de Jésus, Christ, Fils de Dieu » (1, 1) – entendant le titre « Fils de Dieu » en son sens fort, même si, sur ce point, le Jésus « marcien » refuse les confessions prématurées, et impose le silence à ses disciples comme aux démons (« secret messianique »). Trait majeur de l'opuscule, dont est notoire aussi la brièveté, et le caractère simple, sinon fruste, de la langue et du style.

Quoi qu'il en soit du lieu où fut rédigé l'évangile de Marc, reste à souligner la diversité de la communauté romaine : pagano-christianisme et judéo-christianisme s'y côtoient.

Persistance du judéo-christianisme

Le judéo-christianisme observant était, après 62, entré sur la voie de la marginalisation. Cela ne préjuge pas du maintien, dans la conscience que les chrétiens avaient de leur foi, de schèmes juifs de représentation. Cela ne préjuge pas non plus, de manière plus précise, de la persistance d'un milieu qui, bien que séparé de la synagogue des rabbins, envisage le dépassement des observances comme fidélité à la Torah. Ce milieu reste, pour partie, attaché à la figure de Jacques, qui devient l'éponyme de toute une littérature, canonique ou apocryphe.

Le milieu syro-palestinien. L'évangile de Matthieu

La chrétienté d'Antioche est animée de courants divers, legs de l'implantation ancienne du christianisme : le judéo-christianisme y demeure vivace. Antioche est le lieu de rédaction probable, vers 80-90, de l'évangile de Matthieu, bon témoin de ce judéo-christianisme.

La théorie « des deux sources », qui fait dépendre *Matthieu* de *Marc* et de *Q*, se concilie mal avec ce que Papias relate, toujours d'après son « presbytre » : « Matthieu réunit donc en langue hébraïque les sentences (*logia*) (de Jésus) et chacun les interpréta comme il en était capable » (*in* Eusèbe, *HE* 3, 39, 16). Ce « proto-Matthieu » sémitique, s'il exista jamais, ne peut se confondre avec *Q*, qui était en grec ; on se demandera plutôt s'il ne s'agirait pas d'une source ancienne de *Marc*, de *Q*, et (ou ?) du *Matthieu* canonique. En tout cas, celui-ci fut rédigé en grec, et sûrement pas par l'Apôtre auquel il est attribué (on saisirait mal comment, lui, témoin oculaire, aurait utilisé Marc, qui ne l'était pas…).

Matthieu a une triple dimension : christologique, ecclésiologique (il est le seul évangile à employer le mot *ekklésia* ; on sait comment, en 16, 13-19, il associe confession du Christ par Pierre et fondation de l'Église sur lui) et eschatologique (discours apocalyptique, chap. 24). La mauvaise presse qu'il fait aux pharisiens doit s'entendre dans le contexte de la rupture entre juifs et chrétiens. Mais cette rupture n'est pas totalement

acquise, et moins encore acceptée : le judéo-christianisme de *Matthieu* présente le « Fils de Dieu » comme un « Maître » dont l'enseignement surpasse celui des « rabbis » (23, 1s.) et, dans l'exigence d'amour, « accomplit la Loi sans l'abolir » (5, 17, et tout le « Sermon sur la montagne », chap. 5-7).

L'épître de Jacques et l'épître de Jude

Deux autres écrits néo-testamentaires attestent la persistance du judéo-christianisme : l'épître de Jacques et celle de Jude. Leur localisation comme leur datation (sans doute fin du I^er^ siècle) restent objet de controverse.

L'épître de Jacques se présente comme une lettre, ne fût-ce que par son adresse (1, 1 : « Jacques, serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ aux douze tribus de la Dispersion ») ; l'auteur se donne pour Jacques, frère du Seigneur. En fait, il s'agit plutôt d'une « homélie », dont le caractère chrétien ne perce qu'en de rares formules, au point que certains critiques y ont vu un écrit juif à peine christianisé. En tout cas, telle quelle, la pièce paraît bien viser la doctrine paulinienne de la justification par la foi : elle revalorise les œuvres, et montre des affinités avec la tradition matthéenne. Judéo-christianisme, donc, que conforte la pseudonymie (l'attribution à Jacques). L'origine est sans doute antiochienne, ce que suggèrent les analogies avec *Matthieu* – ou peut-être romaine, ce qui expliquerait l'utilisation que font de l'épître Clément et Hermas.

L'épître de Jude (« frère de Jacques », v. 1) connaît les apocryphes juifs (son v. 14 cite 1 *Hénoch* 1, 9) et témoigne d'une hostilité marquée envers des groupes qui « blasphèment les puissances ». Elle provient donc d'un milieu judaïque, ou pagano-chrétien marqué par le judaïsme. Peut-être en Palestine.

Destinées du paulinisme

Après Paul, peu à peu, le paulinisme, même si les vues les plus hardies de l'Apôtre (pour l'essentiel, le rapport à la Loi) sont loin d'être vraiment comprises, rentre dans le bien commun de communautés chrétiennes qui recrutent de plus en plus parmi les païens. Et les groupes issus de lui, qui

n'ont plus de lien avec la synagogue, tiennent à cet égard un rôle qui, rétrospectivement, apparaît pionnier.

Dans la mouvance de Paul (1). Luc

L'actuel troisième évangile et les *Actes des Apôtres* sont de la même main : les deux formaient un tout, qui ne fut scindé que par l'entrée au canon de l'évangile selon Jean. La tradition ecclésiastique, nullement improbable en l'espèce, les attribue à Luc, médecin d'origine païenne, compagnon de Paul dans ses voyages (selon beaucoup de critiques, dans les *Actes*, les passages à la première personne du pluriel seraient la reprise d'un journal tenu par Luc). L'un et l'autre dateraient des années 90.

Luc, par ses origines culturelles sans doute, est celui des évangélistes dont la manière se conforme le plus aux canons de l'historiographie hellénistique. Mais il n'a jamais appelé son premier livre « évangile », ni présenté les *Actes* comme une histoire. Car, aussi bien, l'histoire est par lui mise au service d'une foi.

Voilà pourquoi le récit lucanien (l'auteur emploie lui-même le mot *diégèsis*, « récit » : Lc 1, 1) est reconstruit et stylisé. Les *Actes* retracent une histoire religieuse – plus précisément, une histoire du salut. Ils soulignent que le Christ Seigneur est à l'œuvre par l'Esprit saint, dans ce temps intermédiaire entre son Ascension et son retour en gloire. L'évangile souligne de même l'action de l'Esprit. Il n'est pas possible de prouver qu'il y ait entre Luc et Paul de réelles contradictions théologiques, même si Luc, on l'a vu, estompe l'âpreté des conflits entre l'Apôtre et ses ennemis judéo-chrétiens.

Dans la mouvance de Paul (2). La littérature deutéro-paulinienne

Vers le temps que Luc écrivait, un autre disciple de Paul, resté anonyme, composa au moins l'épître « aux Éphésiens ». Plus tard, pour défendre la tradition paulinienne, furent écrites les trois Pastorales.

La communauté du disciple bien-aimé

La mission paulinienne a rayonné d'Éphèse. Mais un autre groupe chrétien, la communauté « johannique », s'installe plus tard dans la

région. L'histoire de cette communauté, qui est aussi celle de la composition des œuvres « de Jean » retenues au canon du Nouveau Testament, ne peut faire que l'objet d'hypothèses. Voici un scénario possible[19].

L'évangile et les trois épîtres « de Jean » : histoire du milieu johannique

En Palestine s'était créée une communauté autour du « disciple que Jésus aimait » (identifié, sans doute à tort, avec Jean fils de Zébédée : sa personnalité demeure mystérieuse). Vers 70-80, elle s'installe à Éphèse, du fait des persécutions des « juifs », qui abhorraient une christologie* soulignant la préexistence de Jésus. Un membre de la communauté autre que le « disciple bien-aimé » écrit l'évangile ; un autre rédige la première épître, et probablement la deuxième. Les épîtres corrigent certains traits qui dans l'évangile pouvaient avoir un certain air de « prégnosticisme » (minimisation de la descente de Jésus dans la chair ; insistance sur l'obtention dès à présent du salut), et le même rédacteur complète l'évangile dans le même sens doctrinal. La communauté se divise : une partie, d'où émanent la troisième épître et l'actuel dernier chapitre de l'évangile (chap. 21, qui admet une autorité ecclésiale en la personne de Simon-Pierre), rejoint les autres communautés « orthodoxes », d'autres versent dans le gnosticisme.

Le message

L'évangile johannique est le plus tardif des quatre canoniques. Sur bien des points, on le sait, les traditions qu'il intègre semblent de meilleur aloi historique que celles véhiculées par les Synoptiques. Au point qu'il paraît parfois, de propos délibéré, rectifier ceux-ci : fausse apparence, peut-être, car il n'est pas sûr que Jean connût les Synoptiques.

Évangile le plus évolué aussi dans l'affirmation de la « divinité » de Jésus, « Verbe » (*Logos*) qui « était Dieu », et qui « s'est fait chair » (1, 1.14). Néanmoins, touchant cette notion de *Logos*, on évitera de crier trop vite à l'influence hellène : ce n'est pas verser dans le conservatisme exégétique que d'y sentir surtout la présence des concepts bibliques de « Parole » et de « Sagesse » (de Dieu) – en sorte que le Logos de Jean, comme le Christ de Paul, est essentiellement (ou plutôt, ici encore,

fonctionnellement) révélation de Dieu. De même, le thème majeur de la dichotomie lumière / ténèbres s'explique moins par le « prégnosticisme » signalé ci-dessus que par l'influence de Qumran : Jean comme Paul sont avant tout des juifs. Quant à l'eschatologie* johannique, à la fois réalisée et « conséquente » (à venir), elle apparaît, quelles que soient les diverses strates rédactionnelles qui l'ont complexifiée, fidèle au « déjà et pas encore » de l'eschatologie* chrétienne commune.

Le judaïsme de Jean rend plus étrange encore le ton péjoratif sur lequel, le plus souvent, il parle des « juifs » : signe d'un moment de rupture avec la religion des rabbins, eux-mêmes toujours plus exclusivistes. Mais la pauvreté de sa langue n'empêche pas, tant s'en faut, l'évangile de Jean, comme sa première épître, d'impressionner par son hiératisme et sa chaleur : il est par excellence l'évangile de l'*agapè* – amour qu'il serait réducteur de ramener à l'affection étroite qu'auraient, entre eux, quelques disciples, alors qu'il est la charité éternelle qui lie le Père et le Fils et à laquelle, par le Fils, dans l'Esprit, sont appelés tous les hommes.

L'Apocalypse « de Jean »

Écrit par un certain Jean, exilé pour la foi dans l'île de Patmos, et que la tradition ecclésiale finit, non sans hésitations, par identifier à Jean l'Apôtre, lui-même présenté comme l'auteur du quatrième évangile et des épîtres apparentées, l'ouvrage, qui ressortit à un genre littéraire que nous connaissons, fut écrit en un temps de persécution : sans doute sous Domitien (certaines parties pourraient remonter à Néron).

Le voyant de l'*Apocalypse* n'appartenait pas à la communauté johannique ; mais il dut être en contact avec elle. Ce qui expliquerait les relations doctrinales multiples que son livre entretient avec l'évangile et les épîtres de « Jean », et les affinités de vocabulaire qui sous-tendent ces relations (le Fils comme Verbe, 19, 13 ; comme Agneau – mais le mot grec employé en Jn 1, 29, *amnos*, n'est pas celui, récurrent, qu'on lit par exemple en Ap 5, 6 ou 22, 1.3).

Les lettres aux sept Églises qui ouvrent l'*Apocalypse* sont un témoignage important sur les communautés asiates à la fin du I^er^ siècle.

Quoi qu'il en soit du scénario relatif à la « communauté du "disciple que Jésus aimait" », très tôt l'enracinement du christianisme fut fort dans

l'Asie Mineure de l'Ouest : Pline en est garant pour la Bithynie. La suite de ce livre reviendra souvent sur la vitalité des Églises asiates, riches de leur ascendance johannique. Même s'il ne faut pas oublier cet autre rameau de la branche johannique qui se tourna vers le gnosticisme (il est révélateur que le premier commentateur du dernier évangile ait été le valentinien Héracléon).

La mémoire de Pierre

Les écrits rattachés à Pierre

Ils sont nombreux, et pour la plupart rejetés parmi les apocryphes. À ceux cités plus haut (*Évangile*, *Actes*, *Apocalypse*), ajouter le *Kérygma Petrou*, ou *Prédication de Pierre*, dont des fragments sont conservés dans Clément d'Alexandrie*, Stromates* (II^e^ siècle, Égypte ?).

Deux ont été reçus au Nouveau Testament. Il s'agit d'épîtres pseudonymes. La première a pu être adressée de Rome à des Églises d'Asie marquées, comme Rome, par le passage de l'Apôtre et fidèles à son souvenir, et dont il fallait armer le courage contre l'hostilité ambiante ; mais cette composition, qui remploie une homélie, ou une liturgie, baptismale, dépend trop de Paul et trahit un état des ministères trop tardif pour qu'on puisse l'attribuer directement à Pierre, et ne pas la dater du dernier tiers du I^er^ siècle. Quant à la seconde, elle démarque Jude (sans s'inspirer des apocryphes), et traite les Apôtres comme un groupe désormais disparu : elle doit remonter aux années 130 ; c'est le plus récent des écrits du Nouveau Testament ; l'imprégnation de la pensée hellénique y est nette (1, 4 : « devenir participant de la nature* divine ») ; le fait que Paul soit mentionné avec honneur suggère Rome pour lieu d'origine : la Ville, déjà, unissait Pierre et Paul dans un même respect.

Pierre comme signe de ralliement

Il est difficile de reconnaître dans cet ensemble d'écrits, de dates et de provenances diverses, la trace d'un courant pétrinien *stricto sensu*. Mais il attire l'attention sur l'importance de Pierre comme figure cardinale : l'évangile de Matthieu, on le sait, comme la finale de Jean, et aussi l'évangile de Luc, présente l'apôtre comme un disciple particulièrement

distingué par le Christ. Et la communauté romaine, dès la fin du Ier siècle, devait se réclamer de lui – et de Paul, paisiblement associé à lui.

Bilan des missions apostoliques. Lumières et points aveugles

Il faut souligner de nouveau le caractère partiel des données des *Actes*. Encore un document analogue fait-il défaut pour la fin de l'époque apostolique, après 60. On écartera ce que la littérature apocryphe, aux IIe-IIIe siècles, dit de voyages d'Apôtres (Thomas en Inde ; Barthélemy en Perse ; André en Grèce et en Thrace). *A fortiori*, les mythes « étiologiques » donnant, bien plus tard (IVe-Ve siècles, voire Moyen Âge), pour fondateur à telle ou telle Église un personnage du Nouveau Testament (venue des « saintes Maries » et du « ressuscité » Lazare en Gaule du Sud[20], ou de Denys l'Aréopagite à Lutèce[21] ; légende de saint Jacques Apôtre, ou Jacques le Majeur, en Espagne[22]).

En Orient, aux marges de l'Empire, se crée un christianisme de langue araméenne, marqué par le judaïsme. Mais le récit de la plantation de la foi à Édesse (envoi du « disciple » Judas-Thaddée par Jésus lui-même) ne mérite que défiance.

Le cas de l'Égypte est curieux[23]. Là encore, des légendes : la tradition donne l'évangéliste Marc pour premier évêque d'Alexandrie. En réalité, on ne sait rien de la prédication originelle du christianisme dans le grand centre du judaïsme hellénistique jusque bien avant dans le IIe siècle ; faut-il attribuer la mission primitive à des cénacles jugés plus tard hérétiques ? On évoquera cependant la figure d'Apollos, que nomment Paul et Luc, dans les *Actes*, et qui était Alexandrin. Apollos est peut-être l'auteur de l'*Épître aux Hébreux*. Il se peut en tout cas que cette épître provienne d'Alexandrie : son symbolisme a des affinités avec la pensée philonienne ; son Christ, « resplendissement de (la) gloire (de Dieu), effigie de sa substance* » (1, 3) – formule qui rappelle la théologie alexandrine de la Sagesse : cf. Sg 7, 25-26 –, est le Grand Prêtre véritable et éternel dont le propre sacrifice accomplit une fois pour toutes les

liturgies du Temple, qui l'annonçaient, et qui entre au sanctuaire céleste, dont celui de Jérusalem n'était que l'image.

Le premier tiers du IIe siècle : déchirure et réajustement

La déchirure : face au judaïsme

Les étapes[24]

Paul, pas plus que Jésus, ne fut « fondateur » du christianisme. Et c'est bien le paradoxe de celui-ci que de ne pouvoir désigner celui qui le fit rompre avec le judaïsme. En réalité, l'éloignement fut lent, et se prolongea sur plus d'un siècle, depuis les débuts de Jésus, vers 27-28, jusqu'à la seconde guerre juive, sous Hadrien. De grandes étapes la constituent :

- vie et mort, et résurrection, du Nazaréen ;
- prédication aux non-juifs et accueil des incirconcis, par les hellénistes d'abord, dans l'orbite de la mission paulinienne ensuite ;
- dévastation de Jérusalem et du Temple, en 70 ;
- premiers pas du rabbinisme comme continuateur essentiellement du courant pharisien, rassembleur d'un peuple désorienté, et toujours plus hostile aux « dissidents » ;
- expulsion des juifs hors de Judée après 135.

L'éloignement chrétien par rapport à Israël

Dans les quatre dernières décennies du Ier siècle, nous avons constaté deux éléments majeurs. D'une part, aux plans sociologique et géographique, l'ouverture aux païens et le succès du pagano-christianisme. D'autre part, au plan doctrinal, malgré la persistance d'un judéo-christianisme multiforme et toujours fécond, le maintien ou la venue sur le devant de la scène de tendances qui, aussi bien par l'attitude critique de leurs tenants à l'égard des observances que par leur foi

toujours plus marquée en la préexistence du Messie Jésus, affirment ou réaffirment leurs distances avec le judaïsme – quel que fût d'ailleurs le poids dont celui-ci continuait de peser sur la formalisation et l'expression de leurs convictions (pauliniens et johannites).

Le rejet par Israël

Parallèlement, les chrétiens d'origine juive, ceux aussi qui entendaient rester dans la mouvance d'Israël, furent peu à peu écartés par l'orthodoxie rabbinique. Nous avons évoqué le travail de l'assemblée de Yabné sur le canon biblique, et la méfiance qui s'installa envers la Septante. Il y a plus.

C'est toute la question de la demande qui figure, au douzième rang, dans la prière synagogale, récitée chaque jour, des Dix-Huit Bénédictions (*Shemoneh Esré*) : la bénédiction dite « des hérétiques » (*Birkat ha-Minim*). Cette « bénédiction », par euphémisme ou antiphrase, est au vrai une malédiction. Elle doit remonter aux décennies 80-100, années du synode de Yabné. Voici l'une des versions palestiniennes, tardo-antique (?), retrouvée dans un document de la *genizah* du Caire[25] :

> Pour les *meshoumadim* (apostats, ou juifs qui collaborent avec les Romains), qu'il n'y ait pas d'espoir ; et que le royaume de l'impertinence (l'Empire romain) soit déraciné de nos jours ; et que les *nosrim* (nazoréens) et les *minim* (« hérétiques ») disparaissent en un clin d'œil, qu'ils soient effacés du livre des vivants et ne soient pas inscrits avec les justes ; béni sois-tu, Seigneur, qui soumets les impudents.

Il n'est pas impossible que, à l'origine, la *birkat* n'ait pas comporté la mention des *nosrim*, pour viser d'autres ennemis, jugés alors plus dangereux, des pharisiens. Cependant, assez vite, par l'ajout de cette mention, elle fut dirigée aussi contre les nazoréens, c'est-à-dire, sans doute, non pas tous les chrétiens, mais spécifiquement, et directement, ceux d'entre eux qui entendaient à la fois rester fidèles aux prescriptions mosaïques, à l'intérieur d'Israël, et confesser la croyance en la préexistence de Jésus : en clair, les judéo-chrétiens « orthodoxes » aux yeux de la Grande Église. Quant à *minim*, il désignerait, de manière générique, tous les déviants du judaïsme. La *birkat* devient de la sorte, non pas certes une cause, mais un instrument, d'exclusion, d'autant plus que les judéo-chrétiens qu'elle visait se trouvaient dans l'incapacité de la prononcer. Vers la même époque, ou peu après, les rabbins se

préoccupent de savoir s'ils doivent laisser brûler ou non les « écrits des hérétiques » (les *sifré ha-Minim*) en cas d'incendie, car ils contiennent le tétragramme (*Talmud de Babylone*, Shabbat 116a).

De cette exclusion, et, selon toute apparence, du recours dans ce but à la *Birkat-ha-minim*, l'évangile de Jean est un témoin : à plusieurs reprises, il évoque ceux que leur foi au Christ fait « exclure de la synagogue » (*aposynagogoi* : Jn 9, 22 ; 12, 42 ; 16, 2). Moins d'un demi-siècle plus tard, Justin adresse ce reproche au juif Tryphon : « Dans vos synagogues, vous élevez des imprécations contre ceux qui croient au Christ » (*Dial.* 16, 4[26]). Plus tard, Épiphane de Salamine, au IVe siècle, et Jérôme, au Ve, garantissent que la *Birkat-ha-Minim* avait pour cible première les judéo-chrétiens.

La perception du didrachme

Un dernier fait, la levée de l'impôt du didrachme, fournit peut-être, quelques années après, une autre occasion de séparation – tout en impliquant le pouvoir romain, lequel s'habituait ainsi à mieux sentir les distinctions qui désormais s'installaient.

Jusqu'en 70, chaque juif versait, par an, deux drachmes au trésor du Temple. Après la ruine du sanctuaire, Vespasien affecta la taxe au trésor de Jupiter Capitolin. Domitien fut spécialement strict à l'exiger de tous les circoncis[27]. Il est improbable que, de son temps, le fisc impérial, qui procédait lui-même au recouvrement, eût écouté les autorités juives si elles avaient conseillé d'en exonérer les judéo-chrétiens au motif qu'ils n'étaient plus juifs, cherchant ainsi à les priver, par contre coup, d'un statut que garantissait le paiement du didrachme. Mais, à partir de Nerva, ce fut ces autorités qui eurent la charge de la perception : n'ont-elles pas trouvé là une nouvelle arme ?

Ainsi, tant les efforts de la Synagogue que l'évolution de l'Église minaient, à ses deux bouts, le pont qu'était le judéo-christianisme « orthodoxe ». Le fossé entre judaïsme et christianisme se creusait. Dans le temps même que le pouvoir impérial prenait, de lui-même ou sur la foi d'insinuations, une conscience toujours plus vive du développement d'un

mouvement désormais, en toutes ses composantes, hors de la protection que lui offrait la matrice juive.

Le réajustement : de la diversité à l'émergence de la Grande Église[28]

Vers la fin du Ier siècle, le christianisme est de plus en plus découplé de sa souche, et de mieux en mieux perçu dans cette autonomie par les Romains. En même temps, la nébuleuse chrétienne connaît une redistribution et un début de fixation qui n'exclut pas la diversité et dont les contours sont encore flous : rejetant majoritairement les observances auxquelles se cramponnaient les judéo-chrétiens, elle réintègre Paul et intègre « Jean », mais reste attachée aux schémas représentatifs du judaïsme tardif tout étant ouverte (par Paul et Jean notamment) à l'hellénisme. Cette nouvelle constellation, qui estompe certains thèmes pauliniens, alors même que l'autorité de l'Apôtre était reconnue, et dont le « moralisme » montre l'allure « judaïsante » (voir l'abrégé éthique dit « des deux voies », à affinités juives et même esséniennes, remployé dans la *Didachè*, puis, vers 140 dans l'*Épître du Pseudo-Barnabé*), il n'est peut-être pas interdit de l'appeler « protocatholicisme » (*Frühkatholizismus*) – à la condition d'enlever au mot la couleur péjorative dont le chargeaient ses inventeurs, les historiens protestants du dogme, au XIXe siècle. Un tel christianisme ne s'est pas encore franchement affronté à la civilisation gréco-latine et à ses institutions.

Chapitre 5

Note sur le judéo-christianisme et son devenir

Essai de mise au point

JUDÉO-CHRISTIANISME[1] : le terme est polysémique, et a suscité (suscite encore) bien des malentendus…

Jusqu'à la fin du Ier siècle : deux acceptions possibles du terme « judéo-christianisme »

Première acception

Elle vise d'abord les chrétiens jérusalémites de la première génération, issus du judaïsme et regroupés autour de Jacques, qui ne concevaient pas que la foi au Christ rendît caduques les prescriptions de la Loi. Cette acception « ethnique » doit en fait s'élargir, pour envelopper, avec les chrétiens d'origine juive, ceux d'extraction païenne acceptant, dans une mesure variable, les contraintes de la Torah, au-delà des exigences minimales énoncées par le colloque apostolique de Jérusalem. Le critère ultime est ici l'observance.

Deuxième acception

Devant l'affirmation toujours plus nette de la préexistence divine du Christ, certains héritiers du judéo-christianisme ainsi entendu se sont crispés sur une christologie adoptianiste* archaïque. La question se pose de savoir comment s'est opérée la filiation entre la communauté de Jérusalem et ces judéo-chrétiens « hétérodoxes » – s'il est vrai que le fait de la migration des jérusalémites à Pella, en 66, fut inventé pour les besoins de la cause. Au critère de l'observance s'ajoute le critère doctrinal.

Les thèses de Daniélou

Les esquisses ci-dessus se fondent en dernière analyse sur une conception générique du judéo-christianisme : un ensemble de mouvements qui reconnaissent la messianité (sinon la divinité) de Jésus, mais sans renoncer à l'observance de la Loi. Elles ne doivent pas occulter une autre proposition de définition, due à Daniélou. Cette proposition présente un intérêt au moins opératoire.

Définition

« Le judéo-christianisme comme catégorie de pensée, non nécessairement hétérodoxe – une forme de pensée chrétienne qui n'implique pas de lien avec la communauté juive, mais qui s'exprime dans des cadres empruntés au judaïsme. Le mot a alors un sens plus large. Il… comprend aussi des hommes qui ont rompu complètement avec le milieu juif, mais qui continuent de penser dans ses catégories[2] ».

Précisions sur cette définition. Sa valeur. Ses limites

On voit dans quelle perspective scientifique est avancée cette définition : elle fait passer du plan, bien cadré, des préceptes légaux et des croyances,

à celui, plus général – et plus flou –, des univers intellectuels. On en mesure également la portée historique et l'étendue.

Portée. À l'époque apostolique et subapostolique, le christianisme n'a pas encore massivement recouru, pour rendre compte de sa foi, aux moyens qu'offrait la haute culture grecque (philosophie). On rencontre des œuvres qui, plutôt, adoptent les schémas de représentation du judaïsme tardif, marqués par l'apocalyptique. Le judéo-christianisme est pour Daniélou « un christianisme dont les structures théologiques, liturgiques, ascétiques sont empruntées au milieu juif à l'intérieur duquel est apparu le christianisme[3] ». Ce christianisme couvrirait « la période que l'on appelle d'ordinaire celle des Pères Apostoliques, sinon chronologiquement, du moins morphologiquement[4] », et cesserait vers 135.

Étendue. Il est vrai que le judaïsme tardif se trouvait parcouru de courants divers, et chacun d'eux a affecté le christianisme naissant : Daniélou admet cette variété d'influences, n'excluant que le judaïsme alexandrin imprégné d'hellénisme ; en ce sens, il n'est pas d'œuvre chrétienne (même les lettres de Paul) qui ne soit judéo-chrétienne. Daniélou souligne à bon droit que le christianisme ne s'est pas tout de suite jeté dans le moule de la culture grecque : il fallut attendre la première moitié du IIe siècle. D'où, dans son livre, une étude de la christologie* et de la pneumatologie* des judéo-chrétiens dans les mots et les concepts du judaïsme tardif : le Christ et l'Esprit saint comme anges (mais dont on prend soin en général de marquer qu'ils sont, dans leur être, divins, transcendants aux anges créés), le Christ comme Israël, ou Loi…

Ces vues ont été critiquées :

- elles donnent du judéo-christianisme une assise trop large : tout dans le christianisme primitif serait à ce compte judéo-chrétien ;
- à leur corps défendant, elles tendent à procurer l'illusion d'une périodisation trop tranchée (judéo-christianisme *puis* christianisme hellénistique), alors que l'hellénisme est déjà présent *avant*, et le judaïsme toujours présent *après* ;
- elles considèrent surtout les idées et les comportements, beaucoup moins les communautés.

Néanmoins, dûment amendées, leur contribution revient à mettre dans une vive lumière la dépendance *culturelle* du premier christianisme envers un judaïsme dont il est encore mal découplé : dépendance au demeurant diverse quant à sa profondeur, ses manifestations et ses visées (on en a vu la marque spéciale chez Matthieu et dans la mouvance « jacobéenne » ; on la verra plus bas chez certains « Pères apostoliques » : Clément de Rome, Hermas et Barnabé).

Les destinées du judéo-christianisme à partir de la fin du Ier siècle

Il s'agira ici d'esquisser l'histoire de communautés identifiables, et non pas seulement de doctrines plus ou moins diffuses. Les recherches les plus récentes invitent à distinguer deux courants : l'un, observant quant à la Torah, et « orthodoxe » quant à ses croyances – entendons : conforme à la foi de la Grande Église sur la divinité de Jésus –, l'autre, tout aussi observant, mais « hétérodoxe ».

Le judéo-christianisme orthodoxe : les nazoréens

Peu à peu refoulé de la Synagogue par les mesures, liturgiques et autres, que prirent les rabbins, le judéo-christianisme observant et « orthodoxe », en ses diverses formes, plus ou moins appuyées (plus ou moins observantes), se voit aussi marginalisé dans l'Église, au cours du IIe siècle, par le pagano-christianisme qui désormais l'emporte.

Justin, vers 150, est beaucoup plus disposé que ne le serait, vers 180, Irénée, à admettre que l'attachement des judéo-chrétiens aux préceptes mosaïques n'a rien de répréhensible, pourvu qu'ils ne fassent pas de ces préceptes une condition *sine qua non* du salut. Le *Dialogue avec Tryphon* (47, 2-3) s'exprime là-dessus avec nuance et fermeté[5] :

> Il en est (*scil.* des pagano-chrétiens), répondis-je, Tryphon, qui même ne voudraient pas frayer avec eux (*scil.* les judéo-chrétiens) ni en conversation ni à table. Je ne suis pas, quant à moi, de leur avis. Si au contraire, par faiblesse de jugement,

> ceux-ci veulent observer tout ce qu'ils peuvent aujourd'hui des observances que Moïse a instituées, nous le savons, parce que le peuple avait le cœur dur, et en même temps espérer en ce Christ et observer ce qui est éternellement et par nature pratique juste et pieuse, s'ils consentent à vivre avec les chrétiens et les croyants, sans les persuader, ainsi que je l'ai dit, de se circoncire comme eux, de faire les sabbats et d'observer toutes les autres pratiques semblables – je déclare qu'il faut les accueillir et frayer avec eux en toutes choses, comme avec des frères nés des mêmes entrailles. Mais, dis-je, si ceux de votre race, Tryphon, qui disent croire en ce Christ, usent de tous les moyens pour contraindre ceux des nations qui croient en ce Christ de vivre selon la loi instituée par l'intermédiaire de Moïse, ou bien s'ils ne consentent pas à frayer avec eux dans le même mode de vie, je fais comme eux et ne les reçois point.

Irénée, lui, affirme que les observances proprement légales, qu'il distingue des préceptes moraux du Décalogue, étaient un signe de servitude, aboli comme tel par le Christ libérateur (e.g. *Haer*. 4, 16, 5).

Ce judéo-christianisme orthodoxe, ou mouvement des « nazoréens », subsistait encore en Syrie au IV^e^ siècle, sans rupture, apparemment, avec ce qu'il avait été aux I^er^-II^e^ siècles. Il fut alors décrit par Épiphane, dont l'exposé ne parvient pas à montrer son hétérodoxie dogmatique.

Il disposait d'un évangile composé en hébreu mais très tôt traduit en grec, dont seuls subsistent quelques fragments (citations faites par Origène ou Jérôme) et qui remonte sans doute à la fin du I^er^ siècle ou au début du II^e^ (Ignace d'Antioche, *Smyrn*. 3, 2, semble l'avoir connu) : l'*Évangile des Hébreux* ou *des Nazoréens* (la dualité de titres, l'un médiéval et moderne, l'autre antique, ne doit pas induire en erreur : il s'agit de la même œuvre). Contrairement à ce que l'on pourrait déduire d'Épiphane ou de Jérôme, cet évangile ne peut se confondre avec une prétendue première mouture, sémitique, de l'évangile canonique de Matthieu, ou avec une adaptation de ce « proto-Matthieu ». Il est vrai du moins que sa doctrine ne contredit en rien celle des Synoptiques, même s'il est difficile de spécifier les relations génétiques qu'il entretient avec eux.

Mis à l'écart dans l'Empire romain, le judéo-christianisme orthodoxe n'alla pas sans influencer, par son goût de l'ascèse en particulier, le christianisme araméophone qui naît sur les franges syriennes et en Mésopotamie, aux confins du royaume parthe.

Le judéo-christianisme hétérodoxe : les ébionites et les elkasaïtes

Le judéo-christianisme observant et adoptianiste cristallise en deux sectes que décrivent les hérésiologues « orthodoxes ».

Les ébionites

Les hérésiologues de l'Antiquité donnent souvent un certain Ébion pour le fondateur éponyme des ébionites : par exemple Ps.-Tertullien, *Adu. omnes haereses* 3, 3. En fait le personnage est imaginaire, et les « ébionites » devaient leur nom au terme hébraïque signifiant « pauvre », par référence aux « pauvres du Seigneur » dont il est question dans l'Ancien Testament. Irénée, *Haer*. 1, 26, 2 et Eusèbe, *HE* 3, 27, 1-6 ne parlent pas d'« Hébion » ou « Ébion » comme d'un individu déterminé ; à la suite d'Origène, *Traité des Principes* 4, 3, 8, Eusèbe, *ibid*., connaît l'étymologie du mot « ébionite » et fait de ceux qui le portent des gens « pauvres » en intelligence, au motif de leur conception « misérable » d'un Christ purement homme. L'ébionisme est attesté dans une œuvre à la genèse complexe : le roman pseudoclémentin, qui narre les aventures prêtées à un personnage par ailleurs historique, et dont nous reparlerons, Clément de Rome[6]. Répandus en particulier en Transjordanie, les ébionites manifestent un fort antipaulinisme. Ce dernier trait apparaît dans l'évangile dont ils se servaient. L'écrit est connu par les citations qu'en transcrit Épiphane ; il semble avoir été rédigé en grec, au tournant du I^er^ siècle. Il devait être nommé, à l'intérieur de la secte, *Évangile des Apôtres* (Jérôme) ou *des Douze Apôtres* (Origène), et *Évangile des Hébreux*, à l'extérieur (mais il se distingue de l'*Évangile des Hébreux* nazoréen, qui, lui, d'après les fragments subsistants, affirmait clairement la préexistence de Jésus). La question se pose du rapport à un éventuel « proto-Matthieu » sémitique, et en tout cas à la tradition synoptique.

Les elkasaïtes

Leur doctrine aurait été propagée vers l'an 100 par le prophète (peut-être mythique) Elkasaï au « pays des Parthes ». L'écrit fondateur du mouvement, l'*Apocalypse* ou *Révélation d'Elkasaï* (appelé aussi *Livre d'Elkasaï*), fut rédigé sans doute en langue araméenne au temps des

guerres menées par Trajan en Mésopotamie (114-117) ; il n'est plus connu que par des fragments. Quoique les diverses sources (chrétiennes, manichéennes, musulmanes – mais aussi juives et mazdéennes) n'aident pas à saisir l'unité, si jamais elle exista, de cette doctrine, il est possible d'avancer que deux traits fondamentaux la caractérisent : attachement aux observances juives et, par refus de tout sacrifice ou culte sanglant, pratiques baptistes, qui, comme liquide purificateur, substituaient l'eau au sang. La secte se réclamait de l'autorité de Jésus, conçu comme un être angélique qui se serait incarné à plusieurs reprises, au cours de l'histoire, en divers prophètes. Le jeune Mani naquit et grandit dans un milieu elkasaïte.

TROISIÈME PARTIE

Le christianisme dans l'Empire païen

(IIe-IIIe siècles)

Pendant ces deux siècles, obscurément au début (mais les zones d'ombre restent nombreuses tout au long de la période), le christianisme s'étend. Il se renforce du point de vue institutionnel et intellectuel, dans le face-à-face, souvent dramatique, avec le monde extérieur et la prolifération des déchirements doctrinaux.

Chapitre 6

L'expansion chrétienne[1]

Conversions et missions

Motifs de conversion[2]

Une prémunition, d'abord, sur un point central de méthode : il est impossible d'établir ici des séries ; on n'atteint jamais que des cas individuels, à partir desquels, avec toute la prudence requise, extrapoler. Dans cette limite, il n'est cependant pas difficile d'énumérer quelques motifs :

- recherche de la vérité (expérience de Justin Martyr, d'après le préambule de son *Dialogue avec le juif Tryphon*) ;
- recherche de la pureté morale et dégoût d'un monde corrompu (cause de la conversion de Cyprien, d'après son *Ad Donatum*, vers 246 : mais ce témoignage est fortement littéraire, et marqué par la rhétorique) ;
- impression faite par la constance des martyrs, par la charité des chrétiens entre eux, voire par le succès des exorcismes*, qui prouvent l'empire de la foi sur les démons (d'après Tertullien, *Apologétique*).

Tout cela paraît admissible, quoique de nature apologétique, et de toute façon fragmentaire. Ajouter peut-être l'attrait des croyances

eschatologiques chrétiennes, plus fermes dans l'ensemble, malgré quelques incertitudes, que tout ce que proposaient philosophies et cultes païens, même de salut. Mais, à l'inverse, nous verrons aussi tout ce qui, dans les préjugés de la foule et les *a priori* des intellectuels, pouvait détourner du christianisme.

Il n'est pas interdit, enfin, de penser que, même si, selon un mot célèbre de Tertullien (*Apol.* 50, 13), « le sang des chrétiens est une semence », les Églises tirèrent profit des longues périodes de tranquillité dont elles jouissaient pour se renforcer et s'étendre. Il n'est pas téméraire non plus de présumer que les communautés chrétiennes constituaient des structures d'accueil et d'entraide par là même attractives.

Méthodes missionnaires

La mission paléochrétienne frappe par son caractère informel. Il exista certes des prédicateurs itinérants : les premières communautés connurent de tels « apôtres » et « prophètes » voyageurs, détenteurs d'un « ministère ». Rien en tout cas de semblable aux périples apostoliques, réels ou chargés de légendes, n'est clairement documenté après les Apôtres. Et rappelons-le : nous ignorons tout de la façon dont bien des régions, voire même plusieurs grands centres de l'Empire, aux temps apostoliques, ou subapostoliques, furent pour la première fois touchés par le message chrétien. Les Églises locales, qui accueillent, catéchisent et baptisent les convertis, ne semblent pas avoir un plan défini de « conquête » : aussi bien leurs autorités gardent, semble-t-il, en ce domaine une grande prudence, se montrant hostiles aux provocations – par exemple le zèle intempestif dans la recherche du martyre (dès *Mart. Pol*. 4). Mais on ne négligera pas le jeu des contacts individuels et d'une osmose insensible (rôle des marchands proche-orientaux ; voir aussi comment en 202-203, en Afrique, la jeune matrone Perpétue vint à la foi : par la rencontre du catéchiste Saturus ; mais il convient d'observer que rien, plus tard, dans les lettres de Cyprien, ne trahit un souci de « planifier » la diffusion de la foi – notamment auprès des populations placées par la géographie aux frontières de la romanité).

Structures sociologiques des communautés aux Ier-IIIe siècles

Ou pour en finir avec quelques idées reçues…

Le christianisme religion d'un « prolétariat » urbain ? Les couches sociales touchées par le christianisme

On doit ici recouper, répétons-le, des témoignages partiels, qui souvent ne concernent que des individus, sans jamais atteindre de véritables séries. Il faut également se montrer attentif aux évolutions, et à leur chronologie : car ce qui vaut pour les toutes premières générations ne vaut pas *ipso facto* pour la fin du IIIe siècle.

Au Ier siècle, l'Apôtre Paul assure que sages et puissants selon le monde n'étaient pas nombreux dans l'Église de Corinthe (1 Co 1, 26). En fait, au-delà de la constatation « objective », c'est une vue d'ordre théologique, ou spirituel, qui sous-tend l'assertion paulinienne : on sait la prégnance du motif biblique de la pauvreté. Et le thème de l'inculture, de la basse extraction, des chrétiens devait, à l'inverse, rester, et longtemps, comme un grief de contre-propagande, un sarcasme païen (Celse ; Caecilius, dans l'*Octauius* de Minucius Felix). D'autres indices tendraient à contrecarrer, ou nuancer, le témoignage de l'Apôtre.

L'épître aux Philippiens (4, 22) mentionne « ceux de la maison de César ». Indice non contraignant : il peut s'agir de tout petits fonctionnaires, esclaves publics ou affranchis. Selon Ac 13, 7-8.12, le proconsul de Chypre, Sergius Paulus, se serait montré sympathique à la prédication de Paul et Barnabé ; là non plus, rien de démontré : car le trait est invérifiable, et probablement légendaire. Il y a sans doute plus solide : dans les cercles qui gravitent autour de Paul, on aperçoit des marchands, ou des artisans, plus ou moins gros ; ainsi Lydie, négociante en pourpre de Thyatire, en Asie, judaïsante baptisée par l'Apôtre (Ac 16, 14-15), et il n'est pas sans intérêt de relever la possible perméabilité de ces milieux du commerce à l'endroit du message chrétien.

Un détail convergent, enfin, quoique d'interprétation délicate. En 96, sous Domitien, certains membres de la famille impériale se voient accusés tout ensemble d'« athéisme », de « mollesse » et de « mœurs juives » : ils sont condamnés de ce chef[3]. Peut-être étaient-ils chrétiens. Mais il est bien plus plausible qu'ils aient eu des accointances judaïques.

Les choses évoluent ensuite, avec la croissance des communautés. Vers le milieu du IIe siècle, la communauté romaine, au rapport du *Pasteur* d'Hermas, est fort mêlée : si les « pauvres » y sont nombreux, des conseils insistants s'adressent aux « riches ». Surtout (et le fait paraît remarquable), dans les parénèses, pourtant longues, que prodigue l'ouvrage, rien de spécial n'est dit aux esclaves – contrairement à ce qui se lit, quelques années plus tôt, dans la lettre de Polycarpe de Smyrne aux Philippiens : il devait bien s'en rencontrer, pourtant, dans l'Église romaine, mais comme noyés dans la masse. Pour la fin du IIe siècle et le début du IIIe, plusieurs exemples sont documentés de conversion dans les classes « moyennes », voire « hautes » : à Lyon, en 177, à côté d'esclaves (Blandine), se trouvent Vettios Epagathos, « homme très connu », Attale, « citoyen romain », Alexandre, médecin[4] ; en Afrique, si les Scillitains de 180 sont de petites gens, en 203, Perpétue est « mariée bourgeoisement », *matronaliter nupta*. Sous Commode, deux faits : dans la maison de César, voire son intimité, la présence de Carpophore, chambellan chrétien, et celle de Marcia, concubine du prince, favorable au christianisme, et « christianisante » peut-être elle-même, qui obtint la grâce de confesseurs[5] envoyés aux mines – dont le futur diacre puis pape Calliste (d'après Hippolyte, *Élenchos*, que nous retrouverons) ; le procès d'Apollonios au Sénat (homme cultivé et connu, il fut accusé devant Perennis, préfet du prétoire, et décapité le 21 avril 183 ; il était sans doute sénateur lui-même : Eusèbe, *HE* 5, 21, 1-5 ; actes en grec et en arménien).

Des dames fortunées sont évoquées par Clément, Tertullien et Hippolyte[6]. Et ces « riches », par leur mentalité et leur mode de vie, créent à l'Église divers soucis moraux et disciplinaires.

Le IIIe siècle, avant comme après les persécutions qui ont marqué la décennie 250, sous Dèce puis Valérien, voit une croissance qui touche

toutes les classes, et tous les niveaux de culture – jusque dans le palais impérial, sous Dioclétien, selon Eusèbe.

On ajoutera une question annexe, nullement négligeable : la pénétration du christianisme dans l'armée. On sait que des soldats venaient trouver Jean le Baptiste au Jourdain ; on connaît aussi le centurion « craignant-Dieu » de l'évangile. Plus tard les chrétiens attribuèrent volontiers à leurs coreligionnaires servant dans l'armée de Marc Aurèle le fameux « miracle de la pluie » qui, durant la guerre contre les Marcomans, sauva les légions de la soif[7]. Dans le *De corona*, Tertullien met en scène un soldat chrétien qui refusa de porter une couronne florale, geste idolâtre, à l'occasion d'un *donatiuum* impérial (208, ou plutôt 211), et dut finir martyr : on ignore si cela se passe à Rome ou en Afrique, à Carthage ou dans le camp de la III^e^ Légion Auguste, à Lambèse. On signale aussi des martyrs militaires, assez nombreux, sous Dioclétien, en Afrique. Nous retrouverons le problème du rapport des chrétiens au service armé – de leur présence dans les troupes et de la légitimité, à leurs yeux, de la violence légale.

Quant à l'expansion de la foi dans les campagnes, elle a dû commencer dès le I^er^ siècle en Palestine et en Syrie : la *Didachè*, opuscule « canonico-liturgique » qui provient de ces régions, et dont les strates les plus tardives ne sont pas postérieures à la fin du I^er^ siècle ou au début du II^e^, paraît viser des communautés rurales. Rien n'exclut que l'évangélisation auprès des paysans ait commencé dès le II^e^ siècle dans l'ouest de l'Asie Mineure, région qui fut très tôt assez fortement christianisée : Pline le Jeune témoigne en ce sens. Au III^e^ siècle sont attestées des conversions nombreuses dans des régions rurales entières : Asie, toujours, mais aussi Égypte et Afrique (Proconsulaire et Numidie : selon Frend, durant les années obscures de la « petite paix de l'Église », le paganisme a perdu dans cette dernière province sa légitimité de religion coutumière, au profit du christianisme).

Pour l'Égypte, au III^e^ siècle, deux détails. Arrêté au début de la persécution de Dèce (250) alors qu'il tentait de fuir, l'évêque d'Alexandrie Denys est délivré par des villageois : simple ressentiment de fellahs païens à l'égard du pouvoir, dont ils sont heureux de rosser le

gendarme, ou solidarité religieuse (lettre de Denys, citée par Eusèbe, *HE* 6, 40, 5-9) ? Quelque vingt ans après, vers 270, ce fut la conversion érémitique d'Antoine, le « père des moines » (Athanase, *Vita Antonii* 1, 1s.). Antoine était le fils de petits propriétaires fonciers en moyenne Égypte, eux-mêmes chrétiens, et le milieu qui est le sien paraît assez bien entamé par un christianisme installé dans le paysage mental et social : communauté de village dont Antoine fréquente l'église, présence, au voisinage, d'un groupe de « religieuses », ou, si l'on aime mieux, de femmes continentes, auxquelles le jeune homme, montant au désert, après la mort de ses parents, confie sa sœur, présence aussi d'hommes ascètes, avec qui il se met en relations. Mais, à vrai dire, nous sommes déjà dans un tout autre contexte, où les communautés ont beaucoup grandi.

Le christianisme religion de convertis ?

En réalité, très tôt encore il exista des familles chrétiennes, qui baptisaient leurs enfants dès la naissance. Paul fait allusion au baptême de toute une « famille » (1 Co 1, 16). Ce qui devait inclure les enfants. L'exemple de Polycarpe paraît probant. En 167, sommé de maudire le Christ, le vieil évêque de Smyrne s'écrie : « Il y a quatre-vingt-six ans que je le sers, et il ne m'a fait aucun mal ; comment pourrais-je blasphémer mon roi qui m'a sauvé ? » (*Mart. Pol*. 9, 3). Le mot implique un baptême dans la prime enfance. Les lettres d'Ignace mentionnent à plusieurs reprises la « maison » ou la « famille » de tel ou tel, qui est nommément salué. Ce qui, là aussi, doit inclure des enfants.

Au III^e^ siècle, le phénomène s'amplifie. Dans les premières décennies du siècle, Tertullien récuse le pédobaptisme* (*De baptismo* 18, 4-5), et déclare, en s'autorisant de Paul (1 Co 7, 14), que la foi des parents « sanctifie » les enfants (*De anima* 39, 4). Mais, au milieu du siècle, l'attestation est de plus en plus nette d'enfants baptisés dès le plus bas âge. En 252, un synode africain stipule qu'il n'est pas besoin d'imiter ce qu'ordonnait la Loi sur la circoncision et d'attendre le huitième jour pour baptiser les nouveau-nés (Cyprien, *Ep*. 64, 2-6). Une anecdote racontée par Cyprien (*De lapsis* 25), est révélatrice : sous Dèce, au cours de la liturgie, une fillette, habitée du démon, trépigne et recrache l'eucharistie ;

c'est qu'auparavant sa nourrice l'avait emmenée à un sacrifice païen et lui avait fait goûter du pain mouillé de vin offert aux idoles (récit instructif à bien d'autres égards, notamment touchant la communion des tout-petits, dès après leur baptême). Le retard du baptême jusqu'à l'âge adulte est une coutume plus tardive.

Le christianisme religion de groupuscules clandestins ?

Certes, le particularisme chrétien existe : il est même à la racine des accusations et des persécutions ; le caractère secret, et par conséquent, à ses yeux, criminel, des rassemblements chrétiens, se trouve souligné par Caecilius Natalis dans l'*Octauius* (8, 4. 10, 1-2 ; mais, comme toujours, la présentation est tendancieuse). En réalité, la lettre de Pline à Trajan laisse entrevoir qu'il se produisait des apostasies même sans persécution. Si en Bithynie le nombre des chrétiens est significatif, toutefois les abandons sont nombreux, dont apparemment la persécution, du moins ouverte, n'est pas la seule cause : faut-il envisager une pression plus diffuse, plus impalpable, au sein de la famille, par exemple ? Sans même évoquer le cas de cette chrétienne dénoncée, à Rome, par un mari débauché (Justin, *Apol*. 2, 2, 1s.), on n'oubliera pas les difficultés que, selon Tertullien, l'épouse d'un païen aurait à pratiquer la foi dans son ménage (voir *infra*, chap. 14). Quoi qu'il en soit, les communautés chrétiennes auraient-elles été, à l'origine, des sociétés instables ?

Le rôle des femmes

Dans la diffusion du judaïsme déjà, les femmes, prosélytes ou sympathisantes, avaient, semble-t-il, eu un rôle. Les *Actes des Apôtres* (13, 50) parlent de « dames de condition qui adoraient Dieu », et à qui, dans la cité d'Antioche de Pisidie, les juifs « montèrent la tête » contre Paul et Barnabé.

Même jeu chez les chrétiens, dès l'origine : des femmes avaient suivi Jésus (Lc 8, 1-3) ; Paul en mentionnait d'autres, assez nombreuses, juives ou païennes. L'époque subapostolique et les siècles suivants ne modifient pas le tableau. On connaît des noms – ou des figures : non pas, sans

doute, Domitilla, mais Marcia, les martyres Blandine et Perpétue (entre beaucoup), les deux *ministrae* que Pline soumet à la question… Dans les *Actes* (apocryphes) *de Paul*, la vierge Thècle est un acteur principal.

On ne saurait exagérer l'influence féminine, informelle souvent, dans l'expansion du message chrétien. Car, aussi bien, même si les femmes n'ont jamais eu chez les « orthodoxes » une place de premier rang dans la hiérarchie des ministères, et s'il convient de ne pas céder à une vision naïvement apologétique et historiquement mal fondée, il est, au total, peu douteux que la foi nouvelle, dès ses débuts, leur accorde une importance qu'elles n'avaient pas au même degré dans les civilisations ambiantes. C'était du reste, pour les païens, un nouveau motif de rejet que le christianisme fût colporté par de telles créatures…

La géographie des communautés aux IIe-IIIe siècles et son évolution

Orient

Asie Mineure

On a dit la vitalité ancienne, et attestée de divers côtés, des Églises asiates – qu'elles soient de filiation paulinienne ou johannique. Nous retrouverons plus loin les communautés quartodécimanes[8], avec leurs usages particuliers (date de la Pâque), leurs doctrines (millénarisme) et leurs tendances ascétiques, terrain favorable à l'éclosion du montanisme. Nous retrouverons aussi les prestigieux presbytres qui se réclamaient de Jean l'Apôtre : Papias, Polycarpe, Méliton…

Dès l'époque apostolique, la foi dut toucher des contrées plus orientales. Voir l'adresse de la première lettre de Pierre : « Pierre, Apôtre de Jésus-Christ aux étrangers de la Dispersion : du Pont, de Galatie, de Cappadoce, d'Asie et de Bithynie ». En Cappadoce, la présence d'un évêque est attestée à Césarée dès la fin du IIe siècle : Alexandre, qui fut l'hôte de Clément d'Alexandrie. Et l'on donnera plus loin des détails sur l'action, moins d'un demi-siècle après, de Firmilien, contemporain et

correspondant de Cyprien. Dans le Pont, au milieu du IIIe siècle, il faut signaler l'œuvre missionnaire de Grégoire le Thaumaturge : nous reviendrons sur le personnage, que l'on a longtemps dit, à tort sans doute, élève d'Origène à Césarée Maritime.

Plus à l'Est encore, hors de l'Empire, dans le royaume indépendant d'Arménie, l'évangélisation date du tout début du IVe siècle. Par la mission de Grégoire dit l'Illuminateur et la conversion de son souverain, Tiridate III, l'Arménie devint un État officiellement chrétien, avant même l'Empire romain. Le christianisme forma désormais l'épine dorsale de la culture et de la conscience nationales, face au voisin perse[9].

Syrie, Palestine, Arabie

Il n'est pas besoin de rappeler l'antiquité de la présence chrétienne en Syrie autour d'Antioche, et la diversité des tendances qui se partageaient les communautés au début du IIe siècle. La structure de l'Église d'Antioche pose problème : Ignace, dit-on, était « évêque », et évêque d'Antioche ; mais comment comprendre cette « *épiskopè* », dans sa définition théologique comme aussi bien – et c'est ce qui importe ici – dans son extension géographique (cité d'Antioche, ou ensemble du pays alentour) ?

Les chrétiens, semble-t-il, étaient au IIe siècle peu nombreux dans les différentes régions de Palestine : Galilée, au fort peuplement juif persistant, Samarie, et zone côtière, où Gaza fut jusqu'en plein empire chrétien un boulevard du « paganisme ». Le christianisme ne connaît quelque expansion, au IIIe siècle, que dans les villes hellénistiques : Flauia Neapolis (aujourd'hui Naplouse), par exemple, cité où était né, au siècle précédent, l'Apologiste Justin. À noter que, après la révolte de 135, les évêques de Jérusalem (Aelia), dont la liste est dressée par Eusèbe, sont tous des pagano-chrétiens (*HE* 5, 12, 1-2).

Le christianisme s'est assez tôt diffusé en Arabie : des judéo-chrétiens, on le sait, s'installent outre Jourdain, dès le Ier siècle. Au début du IIIe, il faut citer Bérylle, évêque de Bosra, qui introduisit des doctrines hérétiques et avec qui Origène eut un débat (Eusèbe, *HE* 6, 33, 1s.). Dans les mêmes parages l'érudition récente, reprenant des indices antiques, a

ramené un évêque qui aurait écrit une partie des œuvres imputées, depuis le XIXe siècle, à Hippolyte de Rome.

Marges syriennes et au-delà

Dès haute époque aussi existait sur les frontières syriennes un christianisme de langue sémitique – araméophone (le syriaque est la forme d'araméen parlé à Édesse, et connu par des inscriptions païennes dès le Ier siècle). Mais il se produit des développements nouveaux. On distinguera trois régions : Édesse et l'Osrhoène ; l'Adiabène ; la Perse.

S'agissant de l'Osrhoène (Mésopotamie romaine), nous avons vu plus haut la nature apocryphe du récit de la conversion d'Édesse, capitale de la région, par les soins du « disciple » Thaddée. En fait, le christianisme n'est attesté dans la cité qu'à la fin du IIe siècle. Vers 190, on signale un évêque, Palut. Celui-ci aurait été ordonné par Sérapion d'Antioche, ce qui témoigne au moins, sinon d'un commencement absolu du christianisme à Édesse (cela avait dû advenir plus tôt, sous des formes judéo-chrétiennes), du moins des relations, alors, avec la grande métropole hellénophone, où dominait désormais l'élément pagano-chrétien. Sur les premiers pas de la chrétienté en Osrhoène, deux faits avérés et un fait controuvé.

Deux faits avérés. C'est d'abord l'activité de Bardesane. À la fin du IIe siècle l'Église d'Édesse fit un beau converti en la personne de Bar Daisan (en grec, *Bardésanès*). Né dans la ville vers 155, il aurait été formé à la philosophie par un prêtre païen de Mabbûg-Hiérapolis, et serait devenu chrétien vers 180. Il fut, que l'on sache, le premier syrien à écrire des traités érudits dans sa langue ; il composa aussi des hymnes (de même, son fils Harmonios). La réputation de Bardesane est contrastée. Eusèbe le célèbre, ou peu s'en faut, comme un vaillant défenseur de la foi, pourfendeur des hérétiques ; les Syriens chrétiens des époques suivantes virent en lui un gnostique : ainsi Éphrem de Nisibe, au IVe siècle. La question de son gnosticisme reste ouverte : le dialogue intitulé *Livre des Lois des Pays*, dû à l'un de ses disciples, et qui le met en scène, ne trahit qu'un dualisme modéré, et insiste sur la liberté

humaine, qui transcende le destin et les influences astrales. Bardesane mourut en 222.

C'est ensuite la traduction de la Bible en syriaque. Il faut distinguer le cas de l'Ancien Testament de celui du Nouveau.

Pour l'Ancien Testament, la *Peshitta* (ou version « simple », ou « courante ») fut établie directement sur l'hébreu, et plutôt par des juifs que par des chrétiens (ou bien par des judéo-chrétiens ?), au plus tard à la fin du IIe siècle. Plusieurs livres, dont ceux du Pentateuque, ont été influencés par les *targums*. Au cours de sa transmission, la *Peshitta* a subi aussi, dans certains livres, l'influence de la LXX.

Pour le Nouveau Testament, Tatien, au IIe siècle, a composé, en syriaque plutôt qu'en grec, le *Diatessaron*, ou « Harmonie des quatre évangiles »[10]. La vieille version syriaque des évangiles, des *Actes*, du corpus paulinien et de la plupart des épîtres catholiques date des IIe-IIIe siècles ; cette « vieille syriaque » nous est parvenue dans les fragments de deux recensions. La *Peschitta* du Nouveau Testament, révision de la « vieille syriaque », est plus tardive[11].

Un fait controuvé. On a longtemps soutenu que, au début du IIIe siècle, le roi d'Édesse s'était converti, et que, du coup, la principauté d'Osrhoène était devenue le premier État officiellement chrétien. C'est une légende. Mais on peut estimer que le christianisme s'est alors renforcé à Édesse.

En Adiabène (un moment, sous Trajan, en 116-117, province romaine d'Assyrie), au-delà du Tigre, on constate une forte et ancienne implantation juive, jusque dans les groupes dirigeants (la reine Hélène, citée par Josèphe, et ses fils). Une présence chrétienne, ou judéo-chrétienne, ancienne n'est pas improbable. Pour autant, là encore, on n'oubliera pas le caractère fabuleux des traditions relatives à la première évangélisation du pays et de sa capitale Arbèles : la prétendue mission de Mari, envoyé d'Édesse par Thaddée. Tatien « l'Assyrien » était originaire d'Arbèles.

Le christianisme devait, quelques générations plus tard, s'implanter aussi plus fortement dans la Mésopotamie perse. Cela se fit à la faveur de la capture par le Sassanide Shapur Ier, après l'invasion de la Syrie et la

prise d'Antioche, de populations « romaines » : l'évêque d'Antioche Démétrianos aurait lui-même été déporté, et serait mort à Gundishapur (Susiane), en 260.

L'Égypte[12]

Les données sur le courant du IIe siècle sont incertaines : Eusèbe (*HE* 3, 21 et 4, 1) dresse le catalogue des premiers évêques d'Alexandrie, d'après Jules Africain. Mais on reste sceptique quant à l'existence dans la ville, si tôt, de l'épiscopat monarchique. Plus sûr : à la fin du siècle, existe bien une Église « orthodoxe », qui a un évêque au moins à Alexandrie ; et l'on connaît des didascales comme Pantène et Clément.

Le nombre des évêchés s'accroît au IIIe siècle. Mais cet accroissement est tardif dans le siècle, et pose question. Longtemps, le seul évêque attesté pour toute l'Égypte fut celui d'Alexandrie. Denys d'Alexandrie signale des évêques égyptiens, sans toutefois nommer leur siège. Cela ne signifie pas que le christianisme n'ait pas été répandu dans le delta, et qu'il n'ait pas gagné la vallée du Nil (on sait ce qu'il en était du jeune Antoine, vers 270) : mais, dans ces contrées, l'encadrement devait se faire par des presbytres, ou des chorévêques. La véritable diffusion de l'épiscopat s'opère pendant la période obscure de la « petite paix de l'Église » : dans le premier quart du IVe siècle, 57 évêchés sont recensés en Égypte, 16 en Cyrénaïque. On ajoutera que, si le grec est la langue chrétienne à Alexandrie, il fallut ailleurs recourir au copte (dernier état de la vieille langue pharaonique) : Antoine et sa famille étaient de culture et de langue coptes, et les premières versions bibliques (sur la LXX pour l'Ancien Testament) en différents dialectes autochtones doivent remonter au IIe siècle (l'apparition d'une littérature originale fut plus tardive : IVe siècle)[13].

Occident

L'Afrique

Rien ne prouve que le christianisme ait débarqué en Afrique au Ier siècle. Il dut y être importé plus tard, de Rome et d'Asie. Cette possible dualité semble recommandée par la connaissance que Tertullien avait de la

tradition asiate, et par son adhésion au montanisme : rien, à l'inverse, n'affirme une origine romaine univoque ou unique, la proximité dont fait état le même auteur étant plus géographique que doctrinale (*Prescription des hérétiques* 36, 2). Les premiers pas visibles du christianisme africain se datent exactement du 17 juillet 180. Ce jour-là, selon les *Actes des Martyrs Scillitains*, comparaît devant le proconsul, à Carthage, une poignée d'hommes et de femmes probablement de petite origine : ils portent pour certains des noms « indigènes » – berbères – latinisés ; et s'ils ont avec eux un exemplaire des « lettres de Paul », cet exemplaire est sans doute en latin (l'original des *Actes* est latin). Les Églises se multiplient dès lors : le témoignage de Tertullien, quoique peut-être exagéré, paraît formel.

Pour le temps de Cyprien nous avons des données plus fermes, tirées surtout des synodales qui préservent le nom d'un certain nombre d'évêques signataires et destinataires ; les actes du concile tenu à Carthage le 1er septembre 256 citent 87 évêques, avec indication des sièges. La densité des évêchés est particulièrement sensible en Proconsulaire et dans l'est de la Numidie. La vigueur littéraire et doctrinale du christianisme africain, au temps de Tertullien et de Cyprien, est remarquable. Pour la suite, l'ombre domine : on ignore presque tout de l'Église d'Afrique depuis Cyprien jusqu'à Dioclétien. Sous ce prince, à la faveur de la persécution, nous entrevoyons quelque chose des communautés numides et de leurs singuliers pasteurs[14].

Rome et l'Italie[15]

L'Église romaine continue de croître, et rayonne sur les autres Églises de la péninsule, surtout nombreuses, du reste, en Italie centrale (Latium et Campanie). Sur la chrétienté de la Ville, Eusèbe (*HE* 6, 43, 5-21) livre un document précieux : une lettre (peut-être, en fait, des morceaux de deux ou trois) adressée par Corneille à son confrère Fabius d'Antioche tenté de reconnaître Novatien, compétiteur de Corneille. Celui-ci essaie de rallier Fabius, et, après un portrait au vitriol de Novatien, fait voir quelles forces, unanimes, il a lui-même de son côté :

> Ce vengeur de l'Évangile (Novatien) ne savait-il donc pas qu'il doit y avoir un seul évêque dans une Église catholique ? Dans celle-ci, il ne l'ignorait pas – comment l'aurait-il fait ? –, il y a 46 prêtres, 7 diacres, 7 sous-diacres, 42 acolytes, 52 exorcistes,

> lecteurs et portiers, plus de 1 500 veuves et indigents, que la grâce et la philanthropie du Maître nourrissent tous… (§ 11)[16].

On reviendra plus loin sur la structure du clergé. Il suffira ici d'évaluer le poids démographique de la communauté tel qu'on peut le conjecturer, en extrapolant d'après les chiffres fournis : plusieurs dizaines de milliers de fidèles sans doute (soit 2 à 5 % d'une ville qui comportait entre 500 000 et 1 million d'habitants, c'est-à-dire entre 10 000 et 50 000 chrétiens catholiques ?).

La communauté romaine était sociologiquement et ethniquement diverse, à l'image de la Ville ; sans doute les aristocrates y étaient-ils rares, mais non pas les fonctionnaires, orientaux souvent, comme on l'a vu au temps de Calliste. Et l'on n'aura garde d'oublier le foisonnement de conventicules dissidents : au IIe siècle déjà, confluaient à Rome hérétiques déclarés ou potentiels – ainsi, à peu près de conserve, Marcion et Valentin.

Malgré l'absence de statut légal, le christianisme à Rome devait déjà apparaître, aux yeux du pouvoir, comme un fait de large, et donc périlleuse, ampleur. D'où le mot de Dèce, rapporté, de manière probablement assez libre, et emphatique, par Cyprien (*Ep*. 55, 9, 1) : « Il (Dèce) aurait plutôt supporté d'apprendre qu'un empereur rival s'élevait contre lui que de voir établir dans Rome un évêque de Dieu. »

Reste de l'Occident

Il est peu touché par l'Évangile, même au IIIe siècle, et la situation durerait jusque bien après Constantin.

Le dire d'Irénée, qui parle d'« Églises établies en Germanie… et chez les Celtes » trahit un enthousiasme forcé (*Haer*. 1, 10, 2) – comme est apologétique l'assertion de Tertullien (*Iud*. 7, 4) sur la soumission au Christ de « diverses nations des Gaules ». On exceptera le Sud-Est gaulois, notamment l'axe rhodanien : Lyon, Vienne et Arles. À Lyon, la persécution de 177 frappe une communauté peuplée en partie, mais non pas, probablement, en majorité, comme on le croit souvent, d'étrangers venus d'Asie ; Irénée, *Haer*. 1, 13, 7 témoigne de l'existence d'une propagande gnostique – marcosienne – qui « sédui(sait) un grand nombre de femmes jusque dans nos contrées du Rhône ». En Arles, un évêque est

attesté par Cyprien, lettre 68 : il s'agit de Marcianus, fauteur de Novatien. Mais les missions censément envoyées par Irénée relèvent de la légende ; de même, celles qui, selon Grégoire de Tours (*Histoire des Francs* 1, 28), auraient été dépêchées par Rome au milieu du IIIe siècle dans le cœur du pays[17]. Le nombre des évêchés en Gaule est encore faible sous Constantin : les participants au concile d'Arles, en 314, sont au nombre de seize. Au vrai, avant le début du IVe siècle, la Gaule « profonde » fut peu touchée par le christianisme – et cela, de l'aveu même de Sulpice Sévère, biographe, à la fin du siècle, de saint Martin.

Pour l'Espagne, les témoignages d'Irénée et Tertullien (*l.c.*) n'ont pas de crédibilité. La lettre 67 de Cyprien fait voir la présence de communautés à León-Astorga et à Mérida ; l'évêque Fructueux de Tarragone est mis à mort dans sa ville, avec deux diacres, sous Valérien, en 259 : les *Actes* authentiques de son martyre sont conservés. Des martyrs encore sous Dioclétien, à Saragosse (Vincent), Calahorra, Gérone, Cordoue, Mérida (Eulalie) : ils furent au début du Ve siècle célébrés dans le recueil *Peristephanon* du poète Prudence de Calahorra. La participation des Espagnols au concile d'Arles est faible. Mais il convient d'invoquer également les actes dits « d'Elvire » (*Illiberis*, près de l'actuelle Grenade), à l'extrême fin du IIIe siècle ou au début du IVe (peut-être après la grande persécution) : 37 communautés, de toutes les provinces d'Hispanie, auraient été représentées au concile dont émanerait ce document ; en tout cas, on soulignera la diffusion du christianisme en Bétique (Andalousie) surtout, à cette époque[18].

Ailleurs, l'Occident est un désert chrétien. En Bretagne, à Vérulamium, en 303, dit-on le plus souvent, est attesté le martyre d'Alban ; trois évêchés insulaires sont représentés à Arles, en 314. En Illyricum, au milieu du IIIe siècle, un évêché existait à Split, sur la côte dalmate ; sous Dioclétien, en 304, se place le martyre d'Irénée de Sirmium et de ses compagnons : les *Actes* authentiques subsistent, corroborés par des découvertes archéologiques ; martyre aussi de Victorin de Poetovio (Ptuj, en Slovénie), dont l'activité littéraire ne fut pas négligeable[19].

Les premiers pas de la latinisation

Le christianisme de langue latine est né dans le courant du IIe siècle. À Rome même sans doute, comme on le devine à certains indices ; cependant, la Ville est cosmopolite, et le grec y garde de fortes positions jusque bien avant dans le IIIe siècle : on opposera « Hippolyte », qui, dans le premier tiers du siècle, reste hellénophone, à Novatien, dont les premiers écrits se laissent dater de la décennie 240, et qui est, lui, un pur latinophone, quelque science qu'il eût de la littérature grecque)[20]. En Afrique surtout : là, le latin est, sans conteste, la langue des *Actes des Scillitains*, et des martyrs eux-mêmes – quoique le grec, au début, eût été encore utilisé : car c'est en grec que, dans un rêve de son compagnon Saturus, Perpétue s'entretient avec l'évêque Optatus et le prêtre Aspasius (*Pass. Perp*. 13, 4), et que Tertullien a donné la première mouture, aujourd'hui perdue, de plusieurs de ses traités.

Les premières versions bibliques latines (*Veteres Latinae*), établies sur la Septante pour l'Ancien Testament, sont africaines[21]. La recherche aujourd'hui convient du schéma suivant : naissance en Afrique, puis passage en Europe (on voit, dans les citations que fait Novatien, *De Trinitate*, de l'Ancien Testament, l'« européanisation » d'un texte africain). Si Tertullien, qui pourtant sait qu'il existe en latin des traductions sinon de la Bible entière, du moins de la plupart des livres, traduit lui-même, le plus souvent – non sans s'inspirer, d'ailleurs, de telle ou telle version –, la situation, au temps de Cyprien, s'est décantée : il existe en Afrique une version dans l'ensemble stabilisée, même si non officielle, de tous les livres (Ancien et Nouveau Testaments). Toutefois, parallèlement, des péricopes* importantes en catéchèse et dans la liturgie ont pu, à Rome, faire l'objet d'essais de traduction ; et certaines traductions non bibliques sont peut-être romaines : ainsi la « vieille latine » de la lettre de Clément aux Corinthiens (que des spécialistes aujourd'hui, cependant, situent au IIIe, voire au IVe siècle)[22].

La liturgie en Afrique était latine au temps de Cyprien[23]. La latinisation de la liturgie romaine est plus tardive : on la date souvent, ou du moins son achèvement, des années 370.

Malgré de graves coups portés dans la décennie 250, mais à la faveur de longues périodes de paix religieuse, les assises démographiques, au long du IIIe siècle, sont de mieux en mieux assurées : l'implantation

sociologique se fait plus diverse et la diffusion géographique plus étendue. Cela ne va pas sans « affadissements » (les communautés étoffées ne brûlent peut-être plus de l'héroïsme des commencements). Préfiguration de l'avenir.

Certaines régions, à l'orée du IVe siècle, sont peuplées de fortes minorités chrétiennes : Afrique Proconsulaire et Numidie, Anatolie (surtout dans l'Ouest), Égypte, à un moindre degré peut-être Syrie et Italie suburbicaire. En règle générale l'Orient grec est plus fortement touché que l'Occident latin. L'historien moderne, qui constate ces engouements régionaux, est incapable de leur assigner des causes socio-économiques, ou idéologiques, solides.

On comprend que les assauts du pouvoir, même l'interminable et sanglante persécution dite de Dioclétien, n'aient pu abattre une religion entrée dans la vigueur de l'adolescence.

Chapitre 7

Le christianisme et l'Empire : les persécutions[1]

Préliminaires

Documents

Il convient de classer selon leur genre littéraire et leur finalité les nombreux textes qui font mémoire des martyrs ou donnent, de manière plus ou moins détaillée, et fiable, le récit de leurs souffrances et de leur mort.

On mettra à part l'*Histoire ecclésiastique*, les *Martyrs de Palestine* et la *Chronique* d'Eusèbe, ainsi que le *De mortibus persecutorum* de Lactance.

À part aussi les calendriers et martyrologes, bien postérieurs, mais qui gardent des noms et des dates (ou du moins des quantièmes) utiles, quoique, naturellement, à passer au crible. Ainsi le martyrologe dit « hiéronymien » (V^e^ siècle), ou, pour l'Afrique, le *Calendrier de Carthage* (IV^e^-VI^e^ siècle).

À part enfin les mentions de martyrs dans la littérature chrétienne du temps : en Afrique, par exemple, Tertullien puis Cyprien donnent plusieurs noms[2].

J'insisterai davantage sur les pièces proprement narratives. On distingue *Actes* et *Passions*. Les *Actes* livrent des procès-verbaux d'audience, avec ajouts et retouches chrétiennes, plutôt que des notes saisies à la volée, en tachygraphie, par un auditeur chrétien. Les *Passions* offrent des narrations plus développées, incluant le récit de la mise à mort. De fait, les persécutions ont entraîné la création de toute une littérature. Cette création est liée à l'émergence du culte des martyrs, et de leurs reliques, au jour anniversaire de leur mort, laquelle est pour eux naissance céleste (*dies natalis*) : *Actes* et *Passions* étaient sans doute lus à cette occasion.

Voici quelques spécimens de ces pièces, recommandables par leur date et leur solidité, au moins substantielle : en grec, *Martyre de Polycarpe*, *Actes de Justin*, *Lettre des communautés de Vienne et de Lyon aux chrétiens d'Asie et de Phrygie* ; en latin, *Actes des Martyrs Scillitains*, *Passion de Perpétue et Félicité*, *Actes proconsulaires de Cyprien* ; on ajoutera, avec prudence, d'autres passions africaines rattachables au temps de Cyprien et à la persécution de Valérien (*Passion de Marien et Jacques* ; *Passion de Lucius et Montan*) ; et l'on soulignera à cette occasion la richesse de l'hagiographie* africaine, spécialement pour l'époque de Dioclétien (en particulier *Actes* et *Passions* de martyrs militaires)[3].

En toute hypothèse, le discernement critique s'impose. L'érudition, depuis la Contre-Réforme[4], a patiemment appris à faire le tri entre les passions historiques, proches des faits par la chronologie, et la vaste production des passions « épiques » ultérieures[5]. Les *Actes* et *Passions* authentiques restent sobres, surtout dans la relation des supplices ; plus tard, l'hagiographie* devait se complaire à grossir les traits, à multiplier les prodiges et les invraisemblances, à peindre les persécuteurs, Dèce notamment, comme d'odieux fantoches sanguinaires[6].

Faits

Les persécutions du I^er^ siècle semblent d'une espèce particulière : supplices infligés par Néron aux chrétiens de Rome, poursuites intentées par Domitien[7].

Au IIe siècle des martyres sont signalés sous Trajan (Pline instruisant contre les chrétiens en Bithynie ; mort d'Ignace d'Antioche ?) ; d'autres encore sous Hadrien et Antonin le Pieux ; martyres toujours sous Marc Aurèle (Polycarpe de Smyrne, Justin, les Lyonnais) et Commode (Scillitains).

Dans la première moitié du IIIe siècle, des violences éclatent, mais on ne peut soutenir qu'elles furent universelles. La question se pose, à cet égard, d'une prétendue persécution qu'aurait décrétée Septime Sévère. En réalité, et quelle qu'ait été la position personnelle du prince, il se produisit alors des attaques dispersées en Égypte (mort de Léonidas, père d'Origène selon Eusèbe) et en Afrique (Perpétue, Félicité et compagnons, exécutés dans l'amphithéâtre, à Carthage, le 7 mars 203 [ou 204] ; témoignage de Tertullien, spécialement sur la persécution menée par le proconsul Scapula, en 211-213). À partir de 250, surviennent des persécutions générales, voulues par les princes (Dèce, Valérien, Dioclétien) et étendues à tout l'empire.

Interrogations

Les faits, jusqu'au milieu du IIIe siècle, témoignent donc de flambées persécutrices, ici ou là, prenant sur des braises qui couvent en permanence ; la situation change avec Dèce. Là-dessus, trois questions :

- Pourquoi les persécutions ?
- Selon quel processus, avant 250, s'enflamment-elles (mécanismes juridiques) ?
- Quels furent les traits particuliers des relations entre le christianisme et l'Empire après 250 ?

Remarque finale. Il faut, sur le nombre des martyrs, se garder de tout excès, en plus ou en moins, comme on l'a fait trop souvent, aux derniers siècles, par piété ou par scepticisme : quelques milliers de morts, en l'espace de trois cents ans… Et il est assuré que le IIIe siècle, jusqu'à la Tétrarchie incluse, avec ses accès bien circonscrits, fut beaucoup plus sanglant que le IIe. Ce n'est rien, de toute façon, comparé aux charniers qu'ont ouverts, de notre temps, les régimes totalitaires ; c'est beaucoup, et précieux, sous le rapport de la conscience et de ses droits.

Illustration : deux textes majeurs

On trouvera ici la lettre de Pline le Jeune à Trajan, avec réponse de celui-ci (*Ep*. 10, 96-97), et les *Actes des Martyrs Scillitains*. Ces documents, auxquels j'ai déjà fait référence, sont d'un intérêt tel qu'il vaut mieux les donner d'entrée de jeu, en posant les problèmes qu'ils soulèvent.

Lettre de Pline le Jeune à Trajan et réponse de celui-ci[8]

J'ai coutume, Seigneur, de te soumettre tous les points sur lesquels j'ai des doutes. Qui en effet pourrait mieux me diriger dans mon hésitation ou instruire mon ignorance ? Je n'ai jamais participé à des instructions contre les chrétiens : c'est pourquoi je ne sais ce qu'on punit ou recherche, d'ordinaire, et dans quelle mesure. Et je n'ai pas été dans un mince embarras pour déterminer s'il faut tenir compte de l'âge ou si la plus tendre jeunesse ne doit en rien être distinguée des sujets plus robustes ; s'il faut pardonner à qui se repent ou si l'abandon du christianisme ne sert de rien à celui qui de toute façon a été chrétien ; si l'on punit le nom seul, indépendamment des crimes, ou les crimes qui s'attachent au nom.

En attendant, à l'égard de ceux qui m'étaient déférés, j'ai suivi la conduite que voici.

Je les ai interrogés moi-même, pour savoir s'ils étaient chrétiens. Lorsqu'ils avouaient, je les ai interrogés une seconde et une troisième fois, les menaçant du supplice ; ceux qui persévéraient, j'ordonnai de les y conduire. Car je ne doutais pas, quoi qu'ils avouassent, que du moins l'entêtement et l'inflexible obstination devaient être punis. Il y en eut d'autres, saisis d'une semblable démence, que, parce qu'ils étaient citoyens romains, j'ai notés comme à envoyer à Rome.

Bientôt, par le seul effet des enquêtes, comme il arrive en pareille occasion, l'accusation a fait tache d'huile, et plusieurs cas se sont présentés. On a publié un libelle anonyme contenant un grand nombre de noms. Ceux qui niaient être chrétiens ou l'avoir été, lorsque, à ma suite, ils eurent invoqué les dieux et fait à ton image (que pour cette raison j'avais fait placer avec les statues des dieux) offrande de vin et d'encens, lorsqu'en outre ils eurent maudit le Christ – toutes choses à quoi, dit-on, on ne peut absolument pas forcer ceux qui sont réellement chrétiens –, je jugeai qu'il fallait les libérer. D'autres, nommés par le dénonciateur, dirent qu'ils étaient chrétiens, puis le nièrent ; oui, ils l'avaient été, avouèrent-ils, mais ils ne l'étaient plus, certains depuis plusieurs années, parfois même depuis vingt ans. Tous ont à la fois vénéré ton image et les statues des dieux, et maudit le Christ. Et ils affirmaient que toute leur faute, ou leur erreur, avait consisté en ceci : ils avaient l'habitude, à jour fixe, de se rassembler avant l'aurore et de chanter entre eux, alternativement, un hymne au Christ comme à un dieu, et de s'engager par serment non à quelque crime, mais à ne commettre ni vol, ni brigandage, ni adultère, à ne pas tromper, à ne pas nier un dépôt réclamé ; cela fait, ils avaient coutume de se séparer, puis de se réunir à nouveau pour prendre un repas, mais commun et innocent ; encore avaient-ils cessé de le faire après mon édit, dans lequel, selon tes ordres, j'avais interdit les confréries. J'ai cru d'autant plus nécessaire de rechercher, et cela par la torture, auprès de deux servantes, que l'on appelle diaconesses, ce qu'il y avait là de vrai. Je n'ai trouvé qu'une superstition sans forme et sans mesure. Voilà pourquoi, différant l'instruction, j'ai recouru à tes

conseils. Car la chose m'a paru digne de consultation, surtout à cause du nombre de gens compromis.

Beaucoup en effet, de tout âge, de tout ordre, des deux sexes même, tombent sous le coup d'une accusation ou y tomberont. Et ce n'est pas seulement dans les villes, mais aussi dans les bourgs et les campagnes que s'est répandue la contagion de cette superstition ; mais, semble-t-il, on peut l'arrêter et y remédier. Assurément, il est assez constant que les temples, déjà presque abandonnés, ont commencé d'être à nouveau fréquentés, que les cérémonies sacrées, longtemps interrompues, sont reprises, et que l'on vend la chair des victimes, dont jusqu'à présent il ne se trouvait que de très rares acheteurs. D'où il est facile de penser quelle foule de gens on pourrait corriger, si l'on ouvrait la porte au repentir.

Tu as fait, mon cher Pline, ce que tu devais en instruisant les causes de ceux qui t'étaient déférés comme chrétiens. Car on ne peut établir en général un règlement qui ait pour ainsi dire une forme fixe. Il ne faut pas les rechercher ; s'ils sont déférés et convaincus, il faut les punir, de telle façon cependant que celui qui aura nié être chrétien, et aura manifesté cette négation jusque dans ses actes, je veux dire en suppliant nos dieux, de quoi qu'il ait été soupçonné pour le passé, obtienne le pardon en raison de son repentir. Quant aux libelles publiés sans nom d'auteur, ils ne doivent avoir de place dans aucun acte d'accusation. Car c'est un procédé d'un déplorable exemple, et qui n'est point de notre temps.

C'est au cours de son proconsulat en Bithynie, vers 111-112, que Pline est amené à enquêter sur les chrétiens. Le plan de la lettre est très net :

(1) Préambule : les hésitations du gouverneur.

(2) Premières enquêtes : premiers aveux, premiers supplices (les citoyens romains renvoyés à Rome).

(3) Libelle anonyme, nouvelles enquêtes : apostasies et nouvelles apostasies ; détails donnés par les apostats ; confirmation de ces aveux par deux diaconesses mises à la question.

(4) Conclusion : pourquoi Pline consulte Trajan (le problème est grave) ; mais l'ordre est en marche…

Le dossier plinien (dont nul aujourd'hui ne conteste plus l'authenticité) est d'une grande richesse à un double point de vue : la réaction de Pline et de Trajan, ses motivations intellectuelles et mentales ; la logique de la procédure suivie par Pline et du rescrit impérial.

Il est un troisième aspect, dont nous nous contentons d'évoquer, en quelque sorte, le sommaire (nous y reviendrons ailleurs) : le texte, d'autant plus précieux qu'il émane d'une source non chrétienne, est de première importance pour mieux entrevoir la vie d'une communauté au début du II^{e} *siècle. Dans ses croyances : le Christ comme dieu (*Christo quasi deo *: mais Pline voit-il là plus qu'un dieu païen ?). Dans sa morale, présentée sous son meilleur jour par les accusés, qui y avaient intérêt, pour se disculper (mais on rejoint par là certains thèmes développés plus tard par les Apologistes ; noter le problème spécial, lancinant depuis l'époque néo-testamentaire, que suscite la consommation des viandes de sacrifice, ou idolothytes). Dans ses*

structures liturgiques, ministérielles et sociologiques : assemblées, certaines « avant l'aurore » (cantiques improvisés et antiphonés ; agapes, à distinguer de l'eucharistie, ce qui explique que les chrétiens aient pu y renoncer) ; un seul ministère nommé, dévolu à des femmes (diaconesses : ministrae*) ; surtout, nombre des chrétiens, important, en ville comme à la campagne (mais Pline n'exagère-t-il pas, pour se hausser du col ?) – indice en tout cas de la vitalité des Églises asiates, avec toutefois des apostasies nombreuses, dont apparemment la persécution ouverte n'est pas la seule cause.*

Actes des Martyrs Scillitains[9]

Sous le consulat de Praesens (pour la seconde fois) et de Claudianus, le 17 juillet, à Carthage, furent introduits dans le tribunal du gouverneur Speratus, Nartzalus et Cittinus, Donata, Secunda, Vestia.

Le proconsul Saturninus leur dit : « Vous pouvez mériter l'indulgence de notre seigneur l'empereur si vous revenez à de bons sentiments. »

Speratus dit : « Nous n'avons jamais mal fait ; nous n'avons pas œuvré à l'iniquité ; nous n'avons jamais mal parlé, mais, sous les injures, nous avons rendu grâces, car nous respectons notre Empereur. »

Le proconsul Saturninus dit : « Nous aussi sommes gens religieux, et notre religion est simple, et nous jurons par le génie de notre seigneur l'empereur et prions pour sa conservation : ce que vous devez faire également. »

Speratus dit : « Si tu me prêtes une oreille attentive, je vais te dire le mystère de simplicité. »

Saturninus dit : « Si tu commences à mal parler de nos rites sacrés, je ne prêterai pas une oreille attentive ; jure plutôt par le génie de notre seigneur l'empereur. »

Speratus dit : « Moi, je ne connais pas l'empire de ce monde ; je sers plutôt le Dieu que nul homme n'a vu ni ne peut voir de ces yeux-ci (cf. 1 Tm 6, 16). Je n'ai pas volé et, pour tout achat, je paie la taxe, car je connais mon Seigneur, l'Empereur des rois et de toutes les nations (cf. *ibid*., v. 15). »

Le proconsul Saturninus dit à tous les autres : « Abandonnez cette conviction. »

Speratus dit : « C'est une mauvaise conviction que de commettre l'homicide, de porter un faux témoignage. »

Le proconsul Saturninus dit : « Ne prenez point de part à cette folie. »

Cittinus dit : « Nous, nous n'avons personne d'autre à craindre que le Seigneur notre Dieu qui est aux cieux. »

Donata dit : « Nous honorons César comme César ; mais nous craignons Dieu (cf. Mt 22, 21). »

Vestia dit : « Je suis chrétienne. »

Secunda dit : « Ce que je suis, je veux l'être. »

Le proconsul Saturninus dit à Speratus : « Tu persistes à rester chrétien ? »

Speratus dit : « Je suis chrétien. » Et tous affirmèrent leur accord avec lui.

Le proconsul Saturninus dit : « Voulez-vous du temps pour réfléchir ? »

Speratus dit : « En chose si juste, il n'y a pas lieu de réfléchir. »

Le proconsul Saturninus dit : « Qu'avez-vous dans cette boîte ? »

Speratus dit : « Les livres contenant les lettres de Paul, homme juste. »

Le proconsul Saturninus dit : « Prenez un délai de trente jours et faites retour sur vous-mêmes. »

Speratus dit à nouveau : « Je suis chrétien. » Et tous affirmèrent leur accord avec lui.

Le proconsul lut l'arrêt d'après une tablette : « Puisque Speratus, Nartzalus, Cittinus, Donata, Vestia, Secunda et tous les autres qui ont avoué vivre selon l'usage des chrétiens, devant la faculté qui leur était laissée de revenir à la coutume des Romains, ont persisté avec obstination, nous décidons qu'ils soient punis par le glaive. »

Speratus dit : « Nous rendons grâces à Dieu. »

Nartzalus dit : « Aujourd'hui, nous sommes martyrs dans les cieux. Grâces à Dieu. »

Le proconsul Saturninus fit dire par un héraut : « J'ai ordonné de mener au supplice Speratus, Nartzalus, Cittinus, Vetturius, Felix, Aquilinus, Laetantius, Ianuaria, Generosa, Vestia, Donata, Secunda. »

Tous dirent : « Grâces à Dieu. »

Et sur le champ ils furent décapités pour le nom du Christ. Amen.

Le martyre est précisément daté du 17 juillet 180 (sous Commode, quelques mois après la mort de Marc Aurèle), à Carthage. Les Actes *sont le procès verbal de la comparution devant le proconsul d'Afrique : document de provenance officielle, dont l'original était conservé aux archives publiques (la communauté en avait obtenu copie, comme la loi le permettait). La pièce a été retouchée, et abrégée, par une main chrétienne – sans que pour autant la marche de l'instance en soit défigurée. Telle quelle, elle fournit la première mention datée du christianisme en Afrique du Nord.*

Néanmoins, les Acta Scillitanorum *ne sont pas sans soulever des problèmes d'ordre historique et philologique. Ils nous sont parvenus en plusieurs recensions latines, et en une version grecque (la recension proposée ici est celle qui paraît aux historiens la plus authentique). Il y a hésitation, dans le texte même, sur le nombre et les noms des martyrs, et la ville de* Scilli*, ou* Scillium*, n'est pas sûrement située sur la carte. Quoi qu'il en soit, il s'agit d'un groupe d'hommes et de femmes sans doute d'assez humble origine (ils portent pour certains des noms « indigènes » – berbères latinisés : Nartzalus –, et les « lettres de Paul » dont ils ont un exemplaire avec eux ont du coup toute chance d'être en latin).*

Les Actes *sont instructifs touchant le comportement des martyrs et l'exposé qu'ils font de leur foi : obéissance à l'État, mais « Dieu premier servi », ordre des priorités qui est celui de tout le christianisme ancien ; moralité sociale supérieure des chrétiens (cf. lettre de Pline) ; présentation de la foi chrétienne insistant sur le monothéisme, d'une façon accessible aux païens : stratégie « missionnaire » qui rappelle les Apologistes contemporains. Ils sont aussi instructifs touchant l'attitude, modérée, du proconsul.*

L'affrontement est d'autant plus tragique qu'il se révèle exempt d'outrances et de violences – ce qui met en pleine lumière le cœur de l'opposition entre la civilisation antique et le christianisme naissant. La réussite littéraire, involontaire, de cette pièce émouvante tient précisément à la simplicité de ses lignes, jusque dans la dernière phrase (« Et sur le champ », etc.).

Pourquoi le christianisme fut-il persécuté ? Motifs idéologiques[10]

Sources païennes

Diverses accusations se retrouvent chez les polémistes païens. Vers 170, le philosophe médio-platonicien Celse écrivit un *Discours Vrai*, dont de larges morceaux nous sont conservés par la réfutation qu'en devait écrire, environ soixante-dix ans plus tard, Origène dans son *Contre Celse* (que si longtemps après Origène le réfute prouve le succès de Celse, et le danger qu'il représentait). On rappellera aussi Lucien, qui ne calomnie pas, mais voit dans les chrétiens des jobards dont la naïveté se laisse berner par des charlatans de l'acabit du Pérégrinus dont il relate les aventures et la mort dans le *De morte Peregrini*. On n'oubliera pas Marc Aurèle, qui juge la fermeté des chrétiens (des martyrs ?) devant la mort une obstination déraisonnable et outrée : « (La) préparation (à la mort), qu'elle vienne de notre jugement propre, qu'elle ne réponde pas, comme chez les chrétiens, à la simple opiniâtreté, mais qu'elle soit réfléchie, sérieuse et, pour convaincre les autres, qu'elle ne soit pas théâtrale » (*Pensées* 11, 3, 2). Accusation d'opiniâtreté qui rejoint le jugement expressément porté par un autre stoïcien, Épictète (*Entretiens* 4, 7, 6), et par Pline le Jeune.

Haine du peuple

Au IIe siècle, et encore au début du IIIe, les chrétiens formaient, ou plutôt tendaient à former, des groupes à l'écart et d'aspect jugé mystérieux. Leurs rassemblements de prière n'étaient pas ouverts à tous. Ils s'abstenaient, du moins en principe, de ce qui faisait le lien des sociétés antiques : jeux et spectacles, cérémonies religieuses païennes.

Du coup, comme tous les groupes à l'écart, comme toutes les sociétés réputées, à tort ou à raison, occultes, ils donnaient prise aux calomnies. Ils haïraient le genre humain et seraient « misanthropes ». Dans leurs réunions, ils se seraient livrés à l'inceste et à l'anthropophagie, griefs rapportés par les Apologistes (Tertullien, *Nat.* 1, 7, 23s. ; *Apol.* 7s. ; Minucius, *Oct.* 9, 5-7 ; les esclaves païens des Lyonnais, en 177, mis à la

question, parlent de « repas de Thyeste » et d'« incestes à la manière d'Œdipe[11] »). On comparera les accusations lancées, sous la République, à Rome, contre les inculpés de l'affaire des Bacchanales, en 186 av. J.-C. (Tite-Live, 39, 8s.), ou contre Catilina et les siens, en 63 av. J.-C. (Salluste, *Conjuration de Catilina* 22, 1-3), les uns censément pervers criminels et les autres, buveurs de sang – ou bien encore, et surtout, dans le Moyen Âge occidental ou dans la Russie des tsars, au XIX^e^ siècle, contre les juifs, coupables, disait-on, de meurtre rituel.

Incompréhension des intellectuels

Les lettrés n'accordent pas toujours créance aux racontars du vulgaire[12]. Mais ils rejettent une doctrine dont les articles centraux sont aux antipodes de ce qu'un esprit cultivé, frotté de philosophie, était prêt à admettre.

On sait que par exemple le platonisme fonde sa spiritualité sur une dévaluation du monde matériel et du corps : quelle place dans un tel univers pouvaient avoir des notions comme celles d'Incarnation ou de Résurrection ? Le stoïcisme même, à l'époque impériale, influencé surtout qu'il put être par le platonisme (car le syncrétisme marque la philosophie du temps, et aucune école ne s'est conservée pure), n'est pas vraiment mieux disposé à l'égard de la « chair »[13]. Les philosophes qui, à Athènes, sur l'Aréopage, avaient écouté avec intérêt Paul leur prêcher un « Dieu inconnu », s'étaient ensuite ironiquement excusés quand l'Apôtre avait entrepris de leur annoncer « Jésus-Christ et la résurrection » (Ac 17, 22-34) ; Tertullien témoigne, en des termes qui font voir qu'il parle d'expérience, que le « dogme » chrétien de la résurrection des morts suscitait l'incrédulité (*Res. mort.* 1, 2.6). Et c'était une idée reçue entre les philosophes que les dieux (*a fortiori*, chez les platoniciens, le Démiurge) n'ont aucune raison d'abandonner leur félicité céleste pour descendre se mêler aux hommes[14]. Sans doute le peuple pouvait-il imaginer, lui, que, parfois, les Olympiens visitent l'humanité : selon Ac 14, 8s., à Lystres, en Lycaonie, suite à une guérison opérée par Paul, les habitants auraient pris l'Apôtre et son compagnon Barnabé pour Zeus et Hermès. Et l'on connaît la figure de l'« homme divin », thaumaturge et voyant. Mais ces diverses croyances n'étaient pas vraiment à même de

faire le lit d'une foi chrétienne dont l'exclusivisme, on l'a dit, refusait de frayer avec elles et qui, d'une façon ou d'une autre, vénérait en Jésus un être supérieur condamné – *hier*, de surcroît : comble de l'absurde – à l'infamant supplice des esclaves.

Pour Tacite et Suétone, qui emploient le même stéréotype péjoratif, le christianisme est *superstitio* – soit, dans le langage religieux des Romains, « culte déréglé ». Typique aussi, la réaction de Pline et de Trajan. Trajan, qui déteste l'arbitraire et croit au progrès moral, et Pline, dont le paternalisme refuse la torture, sauf sur des esclaves, et fait effort pour sauver les « coupables », sont humains et respectent la loi ; leur « bonne conscience » est caractéristique de la mentalité des mandarins compassés qui avaient alors en charge les destinées de l'Empire. Pourtant, le christianisme, dont ils reconnaissent volontiers l'innocuité, est à leurs yeux « superstition sans forme et sans mesure » ; ces lettrés méprisent une métaphysique obscure, en l'espèce exposée par deux femmes esclaves ; et leur respect du *mos maiorum* n'éprouve aucune sympathie pour une insanité qui ne saurait même plus se couvrir de l'antiquité, fût-elle aussi risible pour eux, du judaïsme. Un des aspects les plus frappants de la confrontation du christianisme et du monde antique est là : le dédain de celui-ci, dès l'origine et jusqu'au IV^e^ siècle, pour une religion qui apparaît comme un ramassis de « contes de bonne femme ». Face aux Scillitains, le proconsul a un sentiment analogue : patience (quoique, selon Tertullien, Saturninus eût été le premier gouverneur persécuteur en Afrique), relative douceur, mais lassitude et incompréhension devant la « folie » de ces « obstinés » ; il cherche à obtenir un « test » de loyalisme (noter que l'on ne voit pas que le proconsul invoque une loi antichrétienne) – une attitude tout à fait comparable à celle de Pline.

Tous ces malentendus accumulés ne faisaient pas une charge juridique. Mais ils créaient un climat malsain.

Accusations de type « politique »

Le refus du culte impérial, où les chrétiens voyaient un concurrent idolâtre de l'adoration due au seul Seigneur, était interprété comme un manque de loyalisme. Nous touchons au cœur de l'opposition entre la

civilisation gréco-romaine et le christianisme naissant, et au motif profond des persécutions : la civilisation antique est une civilisation totalisante, qui accepte mal que l'on puisse se soustraire à ses normes, ou les relativiser.

On observera, pour achever, et nuancer, ce tour d'horizon des divers motifs de « christianophobie », que lesdits motifs doivent s'étudier dans la durée : il y a une histoire de leur développement et de leur éventuelle obsolescence au cours de la période. Si les préventions des intellectuels et les accusations d'ordre politique eurent la vie dure, jusqu'à Constantin et au-delà, les haines populaires, et le rejet de l'étrangeté chrétienne, parmi les foules, allèrent s'estompant, à mesure, sans doute, que les communautés grandissaient et s'installaient, et que les mentalités se brassaient, sur un fond toujours plus coloré de religiosité polymorphe, où le christianisme n'apparaissait plus, à la fin, comme un objet irréductiblement bizarre. Ainsi, ce qui valait au IIe siècle a pu perdre de sa vigueur au cours du siècle suivant.

Question subsidiaire : les juifs ont-ils trempé dans les persécutions ?

Subsidiaire, la question n'en est pas moins sensible – vu l'histoire ultérieure, sur près de deux millénaires. Il en faut peser les données prudemment.

Plusieurs fois, dans le *Dialogue avec Tryphon*, Justin lance l'accusation. Tertullien (*Scorpiace* 10, 10) s'en ferait aussi l'écho, dans un de ces raccourcis saisissants qu'il aimait : *Synagog(ae) Iudaeorum fontes persecutionum* (« Les synagogues des juifs, sources des persécutions »). Le *Martyre de Polycarpe* montre les juifs mettant une ardeur spéciale, « selon leur habitude », à entasser des fagots pour le bûcher du vieil évêque (13, 1).

De fait, il est fort possible que, là où ils étaient majoritaires, dans la Palestine (Judée avant les grandes dispersions ; Galilée), les juifs n'aient pas éprouvé une tendresse excessive envers les chrétiens. Sans remonter aux vexations dont les Apôtres furent les victimes (cela se passait à

l'intérieur du judaïsme), on sait la malédiction dont les judéo-chrétiens étaient la cible, et Bar Koch^{e}ba fut, selon Justin et Eusèbe, un persécuteur. Il n'est pas impossible, non plus, que, au tournant du I^{er} siècle, certains juifs aient aidé le pouvoir romain à prendre une conscience plus claire de la distinction entre eux et les chrétiens, et à comprendre que ceux-ci n'avaient plus à se prévaloir du statut privilégié qui était celui d'Israël.

Néanmoins, les témoignages chrétiens doivent être relativisés. Tertullien fait allusion à ce que le Nouveau Testament rapporte du groupe apostolique, et le *Martyre de Polycarpe* modèle son récit, ou plutôt tels de ses détails, sur celui de la Passion du Christ. Rien ne prouve que les chefs de la Synagogue aient eu un rôle, en tant que tels, dans le déclenchement des persécutions. Certains juifs auraient même offert leur aide aux chrétiens poursuivis ; mais il est vrai que nos sources (chrétiennes) présentent cette attention comme un geste intéressé, destiné à provoquer des apostasies : ce qui ne vaudrait pas mieux…

Problème juridique : la base légale des persécutions, des origines au milieu du III^{e} siècle[15]

Position du problème

Dès la fin du I^{er} siècle, à partir du moment où les autorités impériales savent distinguer entre juifs et chrétiens, l'Église ne bénéficie plus du régime de protection accordé, malgré les guerres juives, au judaïsme : le christianisme est, à la lettre, hors-la-loi. Pour autant, existait-il à cette époque un acte législatif émanant du prince et le proscrivant sur toute l'étendue de l'Empire ? Quelle était la base légale qui autorisait les poursuites antichrétiennes ?

Solutions

Schémas anciens

Les historiens, depuis le XIX^e^ siècle, ont longuement débattu du fondement juridique des persécutions. Ils ont envisagé de nombreuses solutions qu'il serait oiseux de rapporter dans le détail. On s'en tiendra aux principales :

- une loi de proscription du christianisme édictée par Néron (le fameux *Institutum Neronianum* dont fait état Tertullien, *Ad nationes* 1, 7, 9) ;
- une interdiction expresse du christianisme comme *religio illicita*, par une décision du Sénat romain, qui, constitutionnellement, avait la police des cultes ;
- une incrimination du christianisme en vertu de la législation générale réprimant les horreurs énumérées plus haut (anthropophagie, inceste).

Aucun de ces schémas anciens n'est juridiquement satisfaisant ou historiquement assez compréhensif. L'expression de Tertullien n'a pas le sens technique qu'on a voulu lui prêter. Jamais l'érudition n'a pu mettre en évidence la trace, du moins avant Dèce, d'un acte prohibitif global. On ne voit pas que les accusations d'inceste et d'anthropophagie, qui, un temps du moins, ont joué un rôle néfaste dans les rumeurs, aient jamais eu leur place dans les procès – et les Apologistes chrétiens (Justin, Tertullien) de dénoncer là une contradiction : on met à mort des gens dont on reconnaît l'innocence.

Schéma actuellement admis

L'accord semble fait aujourd'hui sur le schéma suivant, qui reprend en substance, et en les aménageant, des hypothèses avancées autrefois par Mommsen : vu les préjugés populaires évoqués plus haut, éclataient des pogroms locaux spontanés ; le gouverneur romain intervenait alors, en vertu de son pouvoir de police et de justice (droit de *coercitio*) pour sévir contre les fauteurs de troubles – entendons, les chrétiens, non reconnus par la loi ; au besoin, il consultait l'empereur, mais celui-ci rendait seulement un rescrit, pour aider à régler le cas (ce qui contribuait à l'établissement d'une jurisprudence[16]).

Tel est le mécanisme qui s'enclencha à Lyon en 177. Dans la perspective, peut-être, des fêtes qui, chaque année, réunissaient les délégués des Trois Gaules près de l'autel de Rome et d'Auguste les fidèles sont pourchassés ; leurs serviteurs, soumis à la torture, les chargent des pires turpitudes ; on les emprisonne (le vieil évêque Pothin, nonagénaire, meurt dans le cachot) ; un des inculpés, le médecin Alexandre, se déclarant citoyen romain, le légat demande à Rome des directives ; Marc Aurèle (ou sa chancellerie ?) autorise les poursuites et les chrétiens, dont l'esclave Blandine et le diacre de Vienne Sanctus, sont, souvent d'atroce façon, mis à mort dans l'amphithéâtre, pour le plaisir de la populace, leurs corps brûlés et les cendres jetées au Rhône.

Mécanisme analogue, quoique moins affreux, soixante-cinq ans plus tôt, dans la lettre de Pline. Pour lui, l'innocence morale des chrétiens n'est pas vraiment en cause et la persécution n'a pas à proprement parler de raison religieuse. Sa tolérance, et celle de Trajan, est foncière : les supplications aux dieux et même la participation au culte impérial ne sont qu'un test ; on ne force pas à l'idolâtrie ; Pline punit d'abord l'obstination. En fait Pline et Trajan n'entendent poursuivre que des troubles à l'ordre public – des scandales, qu'il ne faut pas chercher à faire éclater, mais qui, lorsqu'ils ont malgré tout éclaté, doivent être réprimés. La position des administrateurs romains est, dans sa ligne, logique, quoi qu'en diraient les Apologistes. Et le rescrit que devait rendre Hadrien (texte dans Justin, *Apol.* 1, 68, 6-10 ; Eusèbe, *HE* 4, 9) n'apporterait à ce régime aucun changement – sinon en réprimant, par équité, les dénonciations calomnieuses.

C'est ce fonctionnement légal qui fait que l'on ne peut établir une liste fixe, à cette époque, d'empereurs persécuteurs. Ni non plus attribuer les persécutions, comme déjà faisaient les Apologistes, uniquement aux « mauvais princes » : des poursuites sanglantes eurent lieu sous l'excellent Marc Aurèle, dans un contexte général il est vrai difficile.

Déroulement de la procédure : aperçu

Les documents mentionnés ou cités ci-dessus donnent quelques lumières sur la manière dont intervenaient les gouverneurs. Mais on voit bien la marche d'une instance dans les *Actes des Martyrs Scillitains* :

présentation, interrogatoire, condamnation après délibération. D'autres actes martyriaux, ceux de Justin par exemple, à Rome, ou ceux de Gallonius, en Afrique, sous Dioclétien, confirment cette structure procédurale.

La seconde moitié du IIIe siècle : de Dèce à Dioclétien

Le fond du tableau : grandes lignes de l'histoire générale et situation du christianisme à la veille du règne de Dèce

De la « belle époque » antonine à la crise du IIIe siècle, coup d'œil sur l'histoire du monde romain

Après les alarmes qui sous Marc Aurèle avaient sonné la fin de la torpeur où s'était assoupi l'heureux empire d'Antonin (guerres parthiques et marcommaniques, usurpation d'Avidius Cassius, peste), et puis, quand Commode eut été assassiné, cinq années de guerres civiles (193-197), un mieux s'était produit sous les Sévères : été indien de la *pax romana*.

Mais, à partir de 235, l'Empire rentre dans une zone de turbulences[17]. Les Perses Sassanides, qui ont pris en Iran la succession des Parthes, montrent une agressivité renouvelée, soutenue par un État solide et une idéologie religieuse affirmée, le mazdéisme, ou dualisme zoroastrien. Plus tard, Francs et Alamans franchissent le *limes* rhénan, Quades et Marcomans s'agitent sur le Danube moyen, les Goths, sur le cours inférieur du fleuve, forcent la frontière, étendant leurs ravages dans les Balkans, ou, avec d'autres peuples (les Hérules), passent le Pont-Euxin pour piller l'Asie, allant, par-delà les détroits, jusqu'à écumer le bassin de l'Égée. Les guerres déterminent une triple crise, économique, sociale et politique (instabilité du pouvoir, usurpations, séparatismes régionaux, en Gaule et en Orient, pour mieux assurer une défense « sectorielle »). Ces lourdes difficultés, qui semblent mener l'Empire à sa perte, culminent dans les années 250-260. La situation est péniblement rétablie par les

empereurs illyriens (par exemple Aurélien, qui réduit l'usurpation de Zénobie), puis la restauration achevée par Dioclétien.

Une histoire aussi heurtée, et aussi tragique, ne pouvait pas rester sans contrecoup sur l'Église, dans l'attitude que le pouvoir avait à son égard.

Christianisme et société ambiante jusqu'en 249 : l'ère des bons sentiments et sa fin

Pour replacer les faits dans une juste optique, un retour en arrière s'impose sur la relative accalmie qui, touchant les relations des Églises et de l'État, règne de Commode à Philippe l'Arabe.

Durant ces sept décennies, la position légale des Églises n'évolue pas. Et des violences ponctuelles éclatent. On a suggéré plus haut que rien ne vient corroborer l'idée d'une persécution générale sous Septime Sévère. De fait, l'historiographie autrefois[18] se fondait sur un texte laconique de l'*Histoire Auguste* : « Il interdit, sous peine de graves châtiments, les conversions au judaïsme et prit la même mesure à l'encontre du christianisme[19]. » Les historiens aujourd'hui sont bien plus réservés, et ne retiennent que des accès locaux, dont on a signalé quelques victimes[20]. On ajoutera d'autres alertes, par exemple sous Maximin le Thrace, un reître qui exécrait les élites, et en était haï : c'est dans ce contexte conflictuel qu'il faut comprendre, peut-être, l'envoi aux mines de Sardaigne du pape Pontien et de l'« antipape » Hippolyte.

Mais l'époque est plutôt à l'aménité des rapports. J'ai mentionné le « philochristianisme » de Marcia, concubine de Commode. Sous la dynastie sévérienne, tout va, semble-t-il, pour le mieux – du moins au sommet. Tertullien (*Scap*. 4, 5) dit de Caracalla qu'il fut *lacte christiano educatus* : en clair, qu'il eut une nourrice chrétienne ; et de célébrer, dans la même page, la bienveillance dont Septime, justement, aurait comblé des chrétiens de rang sénatorial. Les princesses de la dynastie sévérienne, orientales[21] affranchies des préjugés romains, et curieuses de « spiritualité[22] » ne se montrent pas hostiles, entretenant, semble-t-il, des relations avec les intellectuels chrétiens : Iulia Mammea, mère de l'empereur Alexandre Sévère, aurait correspondu avec Origène[23], et l'aurait mandé à sa cour d'Antioche ; « Hippolyte », selon des sources syriaques, lui aurait adressé un sermon sur la résurrection[24]. Plus tard,

Philippe l'Arabe, un Oriental lui aussi, passa pour favorable à la foi, et même pour chrétien : sa femme, Otacilia Severa, correspondit, à son tour, avec Origène. La première moitié du IIIe siècle, période de bouillonnement religieux, dans les allées du pouvoir, et de tolérance, fut pour le christianisme un moment de conquête démographique et de détente culturelle. Cependant l'animosité « vieille romaine » n'avait pas désarmé. La rigueur des temps allait lui donner, bientôt, une force accrue.

Les persécutions au milieu du IIIe siècle

La nouvelle donne juridique et politique

À partir du milieu du IIIe siècle, la situation juridique change du tout au tout. Ce ne sont plus des pogroms locaux, mais des persécutions générales décrétées exprès par le prince. Il s'agissait de renforcer le loyalisme général et d'éliminer un corps perçu comme étranger et dangereux au salut de l'État et de la société. D'où, en dix ans, deux vagues de persécution, qu'il faut référer nommément à un empereur : Dèce (249-251), puis Valérien (257-258).

La persécution de Dèce

Fin 249, ou début 250, le nouveau prince, Dèce, vainqueur, et assassin, de Philippe à Vérone, et qui posait au défenseur du *mos maiorum*, ordonne par édit que tous les peuples de l'Empire sacrifient aux dieux : il voulait souder le monde romain autour des cultes officiels. À tous ceux qui, pour eux-mêmes et pour leur famille, auraient satisfait à cette démarche serait remis, par les autorités, un certificat (*libellus*).

> **Trois des *libelli* retrouvés en Égypte**[25]
>
> 1. *Libellus* d'Aurelius Diogénès, Fayoum, 26 juin 250
>
> À la commission du village d'Alexandrou-Nesos, élue pour surveiller les sacrifices. Mémoire d'Aurelius Diogénès, fils de Satabous, du village d'Alexandrou-Nesos, âgé de 72 ans, cicatrice au sourcil droit. J'ai de tout temps offert des sacrifices aux dieux, et maintenant encore, en votre présence, j'ai, selon l'édit, fait des sacrifices et des libations, et mangé des offrandes sacrées. Je vous prie de m'en donner acte ci-dessous.
>
> Portez-vous bien.
>
> Moi, Aurelius Diogénès j'ai fait cette requête.

Moi, Aurelius Syrius, je t'ai vu sacrifier avec…

Moi, K. nônos, j'ai paraphé.

Année 1 de l'empereur César Gaius Messius Quintus Traianus Decius Pius Felix Augustus, le 2 d'Epiphi.

2. *Libellus* d'Aurelia Ammonous, Arsinoé (Fayoum), 250

À la commission élue pour surveiller les sacrifices. Mémoire d'Aurelia Ammonous, fille de Mystès, du quartier Moeris, prêtresse de Pétésouchos, le dieu très grand, éternel, et des dieux du quartier Moeris. J'ai tout le temps de ma vie offert des sacrifices aux dieux, et maintenant encore, en votre présence, j'ai, selon l'édit, fait des sacrifices et des libations, et mangé des offrandes sacrées. Je vous prie de m'en donner acte ci-dessous.

(*La fin manque*.)

3. *Libellus* d'Aurelia Demôs, Arsinoé (Fayoum), 14 juin 250

À la commission élue pour surveiller les sacrifices. Mémoire d'Aurelia Demôs, qui n'a pas eu de père, fille d'Hélénè et femme d'Aurelius Irenaeus, du quartier grec (à Arsinoé). J'ai de tout temps offert des sacrifices aux dieux, et maintenant encore, en votre présence, j'ai, selon l'édit, fait des sacrifices et des libations, et mangé des offrandes sacrées et je vous prie de m'en donner acte ci-dessous.

Portez-vous bien.

Moi, Aurelia Demôs, j'ai fait cette requête.

Moi, Aurelius Irenaeus, j'ai écrit pour elle, illettrée.

Moi, Aurelius Sabinus, prytane, je t'ai vu sacrifier.

Année 1 de l'empereur César Gaius Messius Quintus Traianus Decius Pius Felix Augustus, le 20 de Payni.

Le choc fut terrible dans les Églises, et les apostasies, sans nombre. Cyprien en est un témoin douloureux : les chrétiens de Carthage se ruent au Capitole, et sacrifient en masse, immolant un animal et goûtant aux repas rituels, ou jetant quelques grains d'encens sur le foyer d'un autel[26]. Certains se contentent d'acheter des certificats : la lâcheté de ces *libellatici* n'est guère moindre. Les réluctants, peu nombreux, sont emprisonnés, et bientôt torturés : on veut leur extorquer un acquiescement. Bien vite aussi, il y eut des morts[27]. Puis, vers la fin 250, le gros de la tempête passa : Dèce était occupé ailleurs, sur le Danube, contre les Goths. La persécution cessa, au printemps 251, avant même la mort du prince, en juin, dans une bataille. Surgit alors le problème de la réconciliation des apostats, et en Afrique, à Rome, en Orient, des déchirements se font jour entre rigoristes et laxistes : schismes dont le plus sérieux fut celui de Novatien.

Sous Trébonien Galle et Émilien, quelques alertes. L'évêque de Rome Corneille est exilé à Centumcellae (Civitavecchia). Son successeur, Lucius, est éloigné lui aussi.

La persécution de Valérien

Valérien publia deux édits persécuteurs, à un an d'intervalle. En août 257, il interdit les réunions et imposa aux évêques, prêtres et diacres de sacrifier, sous peine d'exil. En août 258, il décrète la mort pour les clercs récalcitrants, la dégradation et, en cas d'obstination, la mort pour les sénateurs et les chevaliers, l'exil pour les femmes de haut rang, la réduction en esclavage et les travaux forcés pour les fonctionnaires impériaux, le tout assorti de confiscations[28]. Aux termes du premier édit, Denys d'Alexandrie et Cyprien de Carthage sont exilés. Aux termes du second édit, le pape de Rome, Sixte II, est exécuté « dans le cimetière », avec plusieurs de ses diacres, dont sans doute le fameux Laurent (août), et Cyprien est décapité (14 septembre).

Les mobiles de la persécution ne sont pas clairs. Selon Denys, cité par Eusèbe (*HE* 7, 10, 1-9), Valérien, d'abord bien disposé, aurait été poussé aux mesures extrêmes par Macrien, magicien fanatique et préposé aux finances. De fait, il n'est pas exclu que, en ces temps de détresse monétaire, le pouvoir ait cherché à renflouer le Trésor en raflant les biens chrétiens. Mais cela, à la rigueur, n'expliquerait que le second édit.

La paix et les propriétés sont rendues aux Églises, après la défaite et la captivité de Valérien en Perse, par son fils Gallien. La date est discutée : 259 ou 260[29].

La « petite paix de l'Église »

Entre 260 (édit pacificateur de Gallien) et 303 (déclenchement de la persécution de Dioclétien), s'étend la première longue période de paix assurée (plus encore qu'avant 249) dont jouisse le christianisme dans l'Empire. Sans doute y eut-il des velléités chez certains princes. Il est probable que, s'il eût vécu, Aurélien, militaire énergique et vengeur de l'État, en serait arrivé, par la logique de sa politique, à persécuter : les indications que l'on déduit d'Eusèbe et de Lactance s'accordent sur ce point. Et, nous le verrons mieux plus bas, l'on signale quelques mises à

mort isolées, sous Dioclétien, avant 303, dans l'armée. Telle quelle, néanmoins, cette « minor peace of the Church » fut propice à une expansion en tous sens du christianisme et à une affirmation plus nette de celui-ci au sein de la société environnante.

Les exemples abondent de la nouvelle condition faite aux Églises. Les évêques deviennent des personnages, aux yeux même des autorités. C'était déjà le cas de saint Cyprien : on le voit aux attentions dont il est entouré lors de son second procès et de son exécution. La chose est tout aussi nette pour Denys d'Alexandrie, qui en porte lui-même le témoignage. Et pareils égards ne valent pas que pour les prélats des métropoles : en 303, selon sa *Purgatio*, l'évêque Félix d'Abthugni avait, avec le *duumuir* (magistrat) de sa cité, Caecilianus, des relations empreintes de courtoisie et même d'amitié (il est vrai que d'autres officiels lui sont moins favorables). Le pouvoir, à l'occasion, reconnaît *de facto* l'Église en ses structures propres. Un événement le suggère. À Antioche, après plusieurs tentatives infructueuses, un concile, en 268, réussit à condamner, pour adoptianisme* et mœurs dissolues, Paul de Samosate, évêque du lieu, dont la tradition a fait (à tort, du reste) un ministre de Zénobie de Palmyre ; Paul se maintint, peut-être par la grâce de la reine ; en 272, quand Aurélien eut repris Palmyre, il fut saisi de l'affaire et décida que la maison épiscopale reviendrait à celui qui était en communion avec l'évêque de Rome et l'épiscopat d'Italie[30].

C'est alors vraiment que le christianisme, dans plusieurs contrées de l'Empire, se transforme en phénomène de masse : les vieilles préventions populaires achèvent de s'éroder.

La persécution de Dioclétien

Les premières années

Dioclétien se voulait lui aussi un restaurateur de l'État et du *mos maiorum*. C'est sous cette lumière qu'il faut comprendre l'édit de proscription que, en 297, il lança contre le manichéisme, « religion nouvelle et inconnue » – laquelle de surcroît (autre raison, et puissante, d'interdiction) venait d'un pays, la Perse, avec qui, justement, cette année-là, l'Empire était en guerre. Traditionaliste, Dioclétien ne pouvait

donc, aussi, que se heurter, un jour, au christianisme. Mais, pacifique et prudent, il attendit près de vingt ans après son accession au trône : Eusèbe chante en phrases émues la paix et l'estime publique dont jouissaient alors les chrétiens, jusque dans le proche entourage impérial (*HE* 8, 1, 1-6).

Il y eut certes des martyrs en ces calmes décennies. Mais, comme sous Gallien, où le même fait paraît attesté, il s'agit de martyrs militaires, en réalité des objecteurs de conscience, qui passaient pour déserteurs. Nous possédons, pour l'Afrique, un certain nombre d'*Actes* et de *Passions* de ces soldats : *Passion* de la recrue Maximilien, décapité à Theueste (Numidie ; act. Tebessa, en Algérie) le 12 mars 295 ; *Passion* du centurion Marcel, exécuté le 30 octobre 298, en Maurétanie Tingitane ; *Passion* du porte-enseigne Fabius, mis à mort à Césarée (Maurétanie Césarienne ; act. Cherchel, en Algérie) le 31 juillet 297 ou 298 ; *Passion* du vétéran Typasius de Tigava (ou Thigauae, en Maurétanie Césarienne ; act. El Kherba, en Algérie), le 11 janvier 297 ou 298.

Il n'est pas impossible que ces morts, isolées, aient eu pour cause le renforcement du culte impérial au sein des armées. Nous aurions là les prodromes de poursuites qu'il ne faut pas imputer, de manière superficielle, à la fantaisie du César Galère, rude soldat et, en sa qualité de « fils d'une adoratrice de dieux des montagnes », fieffé idolâtre, qui aurait fait pression sur un Dioclétien vieillissant[31]. Les causes de l'affrontement étaient plus sérieuses, plus profondes, et Galère a pu n'être que la voix d'une politique inévitable. Aussi bien, des intellectuels hostiles, qui se réclamaient du néo-platonisme, veillaient : par exemple, peut-être, l'élève de Plotin, Porphyre, auteur d'un traité *Contre les chrétiens*, ou, plus sûrement, Hiéroclès, gouverneur de Bithynie, en résidence à Nicomédie, capitale de Dioclétien, et auteur d'un ouvrage intitulé *Philaléthès* (« L'Ami de la vérité »), pamphlet antichrétien[32]. Un rien pouvait cristalliser les haines : l'échec, par exemple, pour cause de présence chrétienne, d'une séance d'haruspicine au palais impérial[33]… Le feu couvait.

La persécution jusqu'en 306

En un an, quatre édits se bousculent, de plus en plus rigoureux. Voici les principales mesures arrêtées :

- interdiction des réunions, destruction des lieux de culte et saisie des biens, incapacité pour les chrétiens d'ester en justice et déchéances diverses pour les personnes de haut rang et les affranchis du prince (premier édit, affiché le 24 février 303 à Nicomédie ; le même jour, l'église de la ville, somptueuse construction, paraît-il, visible du palais, est démolie) ;
- incarcération des clercs (deuxième édit) ;
- ordre donné aux clercs incarcérés de sacrifier (troisième édit, qui, comme le deuxième, se laisse difficilement dater : l'un et l'autre sont du courant de 303, avant les *vicennalia* de Dioclétien, en novembre) ;
- ordre donné à tous les chrétiens de sacrifier (début 304).

La persécution fut très inégale selon les régions. Elle fut souvent d'une barbarie sans nom en Orient, selon Lactance et Eusèbe, témoins oculaires : en Phrygie, la soldatesque massacra toute la population d'un bourg chrétien[34] ; partout, en Égypte, en Arabie, dans le Pont, en Cappadoce, on nous donne à visiter un délirant jardin des supplices[35]. Elle fut forte à Rome et en Afrique – région où, aux termes du premier édit, on opéra des confiscations dont subsistent certains procès-verbaux[36]. Elle fut à peu près nulle en Gaule, où Constance Chlore, favorable aux chrétiens, se borna à faire abattre les édifices.

Après 306

Après l'abdication de Dioclétien et de son collègue Maximien, leurs successeurs réagirent diversement, les réactions étant fonction des guerres civiles qui se mettent à pulluler entre les princes, et conduisent au naufrage de la Tétrarchie. La paix religieuse se maintient, ou se rétablit, en Occident[37]. Les violences, souvent aggravées, persistent en Orient, du fait de Galère et de son César, Maximin Daia (en 309 ou 310, à Césarée, Pamphile, maître d'Eusèbe, est martyrisé).

Cependant, au printemps 311, Galère, en proie à une horrible maladie, crut, selon Eusèbe et Lactance[38], apaiser le dieu des chrétiens en arrêtant les poursuites.

Édit de Galère

(*Lactance,* De mortibus persecutorum 34[39])

Entre toutes les dispositions que nous n'avons cessé de prendre dans l'intérêt et pour le bien de l'État, nous avions décidé antérieurement de réformer toutes choses selon les lois anciennes et la règle des Romains, et de veiller à ce que même les chrétiens, qui avaient abandonné la religion de leurs ancêtres, revinssent à de bons sentiments, puisque, pour de certaines raisons, ces mêmes chrétiens avaient été saisis d'une telle obstination et possédés d'une telle folie que, loin de suivre les usages des anciens – usages qui avaient été peut-être établis par leurs propres aïeux –, ils se faisaient pour eux-mêmes, selon leur gré et leur bon plaisir, les lois qu'ils observaient, et qu'en divers lieux ils attiraient des foules de gens de toutes sortes.

Bref, après la publication de notre édit leur enjoignant de se conformer aux usages des ancêtres, beaucoup ont été poursuivis, beaucoup même ont été frappés. Mais comme un grand nombre persistent dans leur propos, et que nous nous apercevons que, tout en ne rendant pas aux dieux le culte et le respect qui leur sont dus, ils n'honorent pas le dieu des chrétiens, considérant aussi, à la lumière de notre infinie clémence, notre constante habitude d'accorder le pardon à tous, nous avons décidé qu'il fallait étendre à leur cas aussi, et sans aucun retard, le bénéfice de notre indulgence, de sorte qu'à nouveau ils pussent être chrétiens et rebâtir leurs lieux de réunion, à condition qu'ils ne se livrent à aucun acte contraire à l'ordre établi. Dans un second règlement, nous indiquerons aux gouverneurs ce qu'ils devront observer. En conséquence, et en accord avec l'indulgence que nous leur témoignons, les chrétiens devront prier leur dieu pour notre salut, celui de l'Empire, et le leur propre, afin que l'intégrité de l'État soit rétablie partout et qu'ils puissent mener une vie paisible dans leurs foyers.

L'édit, bien sûr, dans ses attendus, ne souffle mot des mobiles personnels et intimes que les chrétiens prêtent à Galère. Il n'est question que de clémence et de bien de l'État. Mais, à mots couverts, le prince reconnaît l'échec de la persécution. Et il souhaite rétablir non seulement la paix parmi ses peuples, mais aussi la paix des dieux : curieusement, à cet égard, il ne nie pas l'existence du dieu des chrétiens, il désire se le concilier par les prières de ses dévots – attitude révélatrice de la mentalité « païenne », qui admet la pluralité, et refuse l'exclusivisme des juifs et des chrétiens.

De vrai, dans les pays soumis à Maximin (Égypte et Syrie) ou occupés par lui à la mort de Galère (Asie), le retour au calme se fit attendre. Le « tyran » s'obstinait, au mépris de l'édit. Même, il suscita un regain des cruautés : martyres, en 311, de l'évêque Pierre, à Alexandrie et, en 312, du prêtre Lucien, à Antioche. Et il promut une politique idéologique : manifestations « spontanées », dans les cités, d'attachement au paganisme, diffusion, jusque dans les écoles, d'*Actes de Pilate* injurieux pour le Christ, réorganisation des sacerdoces païens sur le modèle des institutions chrétiennes, jugées plus efficaces. Ce régime tint plus d'un an. À l'automne 312, pressé par Constantin, à l'alliance duquel il aspirait encore, Daia renonce à la persécution.

La paix revint enfin, pour de bon, avec l'« édit de Milan ». C'était en fait un simple accord entre Licinius et Constantin, sur la base de l'édit de Galère (février 313), et dont Licinius publia les dispositions dans une lettre aux gouverneurs de l'Orient quand il eut éliminé Daia (avril 313 : celui-ci est battu en Thrace ; il se suicide à Tarse dans l'été).

Le prétendu édit de Milan

(Lactance, De mortibus persecutorum 48, 2-12[40]*)*

« Moi, Constantin Auguste, ainsi que moi, Licinius Auguste, réunis heureusement à Milan, pour discuter de tous les problèmes relatifs à la sécurité et au bien public, nous avons cru devoir régler en tout premier lieu, entre autres dispositions de nature à assurer, selon nous, le bien de la majorité, celles sur lesquelles repose le respect de la divinité, c'est-à-dire donner aux chrétiens comme à tous la liberté et la possibilité de suivre la religion de leur choix, afin que tout ce qu'il y a de divin au céleste séjour puisse être bienveillant et propice, à nous-mêmes et à tous ceux qui se trouvent sous notre autorité. C'est pourquoi nous avons cru, dans un dessein salutaire et très droit, devoir prendre la décision de ne refuser cette possibilité à quiconque, qu'il ait attaché son âme à la religion des chrétiens ou à celle qu'il croit lui convenir le mieux, afin que la divinité suprême, à qui nous rendons un hommage spontané, puisse nous témoigner en toutes choses sa faveur et sa bienveillance coutumières. Il convient donc que Ton Excellence sache que nous avons décidé, supprimant complètement les restrictions contenues dans les écrits envoyés antérieurement à tes bureaux concernant le nom des chrétiens, d'abolir les stipulations qui nous paraissaient tout à fait malencontreuses et étrangères à notre mansuétude, et de permettre dorénavant à tous ceux qui ont la détermination d'observer la religion des chrétiens de le faire librement et complètement, sans être inquiétés ni molestés.

Nous avons cru devoir porter à la connaissance de Ta Sollicitude ces décisions dans toute leur étendue, pour que tu saches bien que nous avons accordé auxdits chrétiens la permission pleine et entière de pratiquer leur religion.

Ton Dévouement, se rendant exactement compte que nous leur accordons ce droit, sait que la même possibilité d'observer leur religion et leur culte est concédée aux autres citoyens, ouvertement et librement, ainsi qu'il convient à notre époque de paix, afin que chacun ait la libre faculté de pratiquer le culte de son choix. Ce qui a dicté notre action, c'est la volonté de ne point paraître avoir apporté la moindre restriction à aucun culte ni à aucune religion.

De plus, en ce qui concerne la communauté des chrétiens, voici ce que nous avons cru devoir décider : les locaux où les chrétiens avaient auparavant l'habitude de se réunir, et au sujet desquels les lettres précédemment adressées à tes bureaux contenaient aussi des instructions particulières, doivent leur être rendus sans paiement et sans aucune exigence d'indemnisation, toute duperie et toute équivoque étant hors de question, par ceux qui sont réputés les avoir achetés antérieurement, soit à notre trésor, soit par n'importe quel autre intermédiaire. De même, ceux qui les ont reçus en donation doivent aussi les rendre au plus tôt auxdits chrétiens. De plus, si les acquéreurs de ces bâtiments ou les bénéficiaires de donation réclament quelque dédommagement de notre bienveillance, qu'ils s'adressent au vicaire, afin que par notre mansuétude, il soit également pourvu à ce qui les concerne.

> Tous ces locaux devront être rendus par ton intermédiaire, immédiatement et sans retard, à la communauté des chrétiens. Et puisqu'il est constant que les chrétiens possédaient non seulement les locaux où ils se réunissaient habituellement, mais d'autres encore, appartenant en droit à leur communauté, c'est-à-dire à des églises et non à des individus, tu feras rendre auxdits chrétiens, c'est-à-dire à leur communauté et à leurs églises, toutes ces propriétés aux conditions reprises ci-dessus, sans équivoque ni contestation d'aucune sorte, sous la seule réserve, énoncée plus haut, que ceux qui leur auront fait cette restitution gratuitement, comme nous l'avons dit, peuvent attendre de notre bienveillance une indemnité. En tout cela, tu devras prêter à la susdite communauté des chrétiens ton appui le plus efficace, afin que notre ordre soit exécuté le plus tôt possible, et afin aussi qu'en cette matière il soit pourvu par notre mansuétude à la tranquillité publique. Ce n'est qu'ainsi que l'on verra, comme nous l'avons formulé plus haut, la faveur divine, dont nous avons éprouvé les effets dans des circonstances si graves, continuer à assurer le succès de nos entreprises, gage de la prospérité publique.
>
> Afin d'autre part que la mise en forme de notre généreuse ordonnance puisse être portée à la connaissance de tous, il conviendra que tu fasses faire une proclamation pour la promulguer, que tu la fasses afficher partout et que tu la portes à la connaissance de tous, de façon que nul ne puisse ignorer la décision prise par notre bienveillance. »
>
> À cette lettre qui fut affichée, il ajouta encore la recommandation verbale de rétablir les lieux de réunion dans leur état primitif. Ainsi, de la ruine de l'Église à sa restauration, il s'écoula dix ans et environ quatre mois.

Le christianisme n'est pas extirpé. Et cela d'autant plus que, dans les populations païennes, et chez bien des fonctionnaires, le cœur n'y était plus : seules, bien souvent, la pression administrative, la rage politique avaient mobilisé les ardeurs persécutrices, policières pour la plupart : à la longue, depuis deux siècles, l'opinion avait été sinon conquise, du moins retournée, ou habituée. La « foi nouvelle » devait même connaître, sous Constantin, les faveurs du pouvoir (en Orient, la persécution ne se ralluma que d'une façon épisodique et, finalement, peu sanglante, quand, en 320-324, les relations allèrent se dégradant, jusqu'à la guerre, entre Constantin et Licinius : celui-ci s'en prit aux chrétiens, censés être partisans de son rival).

Mais la persécution laisse des traces dans les communautés. Se pose le problème de la réconciliation des *lapsi*, à l'origine, par exemple, du long et douloureux schisme donatiste en Afrique, ou du schisme mélétien en Égypte, aux commencements duquel l'évêque martyr Pierre avait été confronté, et qui devait donner du fil à retordre, plus tard, à Athanase.

Retentissement des persécutions sur la mentalité chrétienne

On le voit : les périodes de paix furent plus longues que les moments de persécution ouverte. Reste que l'Église antique se pense comme l'Église des martyrs : d'où la prégnance du modèle de sainteté qu'offre le martyre, et la naissance d'une littérature hagiographique*. Reste aussi que les chrétiens attaqués cherchent à se défendre, non par la révolte, mais la persuasion : d'où la naissance d'une littérature apologétique, qui entend répliquer aux calomnies et injustices – ce qui soulève la question des destinataires et de la finalité réelle des Apologies.

Chapitre 8

Aspects doctrinaux (IIe siècle)

1. Face au judaïsme

Introduction

Vue cavalière sur le IIe siècle

Dès la première moitié de ce siècle, le christianisme se déprend peu à peu des formes de pensée qui étaient celles du judaïsme tardif, et se tourne plus délibérément vers la culture hellénistique. Ce mouvement de réinterprétation de la foi dans de tels cadres est à comprendre comme une réponse aux défis vitaux que lancent d'une part la confrontation avec la civilisation ambiante et d'autre part certaines « déviations » extrêmement virulentes (les gnosticismes). Face aux juifs, face aux païens, face aux « hérésies » : tel est le triple front au contact duquel se construit le christianisme du IIe siècle en ses doctrines.

Sources littéraires

D'abord, les « Pères apostoliques ». Ce corpus est hétérogène, et n'a été réuni qu'au XVIIe siècle. Il s'agit de petits écrits, divers dans leur genre littéraire et leur démarche doctrinale, quoique proches dans le temps.

Certains figurent ici, rassemblés selon la géographie, non parce qu'on juge qu'ils forment un tout, mais parce qu'ils ont trait à la question du « passage » : pour les Occidentaux (plus exactement, les Romains), Clément, lettre aux Corinthiens et Hermas, *Le Pasteur* ; pour les Orientaux (sans plus de précision, à ce stade), Ignace d'Antioche et le Pseudo-Barnabé.

Nous n'évoquerons de Polycarpe de Smyrne, à l'occasion, que sa lettre aux Philippiens, en appendice au corpus ignatien, auquel elle est liée. Nous laisserons aussi de côté Papias de Hiérapolis[1]. La *Didachè*, qui était encore inconnue au XVII^e^ siècle, mais que l'érudition ultérieure a rattachée aux « Pères apostoliques », sera présentée au chapitre 13, avec la littérature « liturgico-canonique ».

On ajoutera, dans la troisième partie du chapitre, un aperçu de la polémique anti-juive telle qu'elle s'établit après le premier tiers du II^e^ siècle, notamment dans le *Dialogue avec Tryphon* de Justin.

Nota. Les chapitres 8 à 12 s'attacheront à présenter ce qui ressortit, d'une part, à la construction d'une « histoire du salut », d'autre part, à la spéculation sur Dieu et sur le Christ, dans l'« être préexistant » de celui-ci (sa « divinité ») et dans sa condition humaine. Quant au second point, sa première partie intéresse la triadologie*, *même si le problème de l'Esprit saint en tant que tel ne se pose pas vraiment, ou se pose en termes différents de ceux qui prévaudraient par la suite ; l'autre, la* christologie* *au sens strict. Nous réservons pour la section suivante ce qui concerne l'*ecclésiologie*, les sacrements, la théorie des comportements moraux et des modèles de sainteté, l'*eschatologie**. *Car, plus qu'aux « idées », tout cela touche aux pratiques et aux mentalités.– J'emploie le terme « dissident ». P. MARAVAL (« Nouvelle Clio », p. 363s.) parle de « communautés sans postérité ». En tout état de cause, « dissident », antonyme de « Grande Église », n'implique pas que l'on adhère à la thèse, développée dans la patristique du II^e^ siècle (et déjà en 1 Jn 2, 19), d'une priorité, non seulement axiologique, mais chronologique, de l'« orthodoxie » par rapport à l'hérésie. L'emploi est purement descriptif.*

Les « Pères apostoliques » : entre judaïsme et hellénisme. (1) Les Occidentaux

Clément de Rome, Lettre aux Corinthiens[2]

Date et objet

Depuis le IIe siècle, une lettre que, vers 95, les chrétiens de Rome avaient adressée à ceux de Corinthe est attribuée à un certain Clément. Vers 170, l'évêque Denys de Corinthe écrit aux Romains (*in* Eusèbe, *HE* 4, 23, 11) :

> Aujourd'hui donc nous avons célébré le saint jour du Seigneur, et nous avons lu votre lettre ; nous la conserverons toujours pour la lire comme un avertissement de même que la première lettre qui nous a été écrite par (l'intermédiaire de) Clément[3].

Clément devait par la suite être catalogué comme évêque de la Ville. À noter pourtant qu'il tait son nom dans la lettre, et que l'on se demande à bon droit de quel ministère exact il se trouvait investi. La communauté romaine s'inquiète des divisions dans une autre communauté. Laquelle, paraît-il, accepta l'intervention sans impatience : fruit de la charité normale entre Églises, ou fonction spéciale de l'Église de Rome ? La lettre pose, de fait, une question capitale sur la place de cette Église dans la fraternité chrétienne.

Doctrine

Clément est juif et grec. L'idée de l'ordre du monde, modèle de la discipline à garder dans l'Église, vient du stoïcisme, celle de l'Église comme armée paraît se référer à un idéal romain, le recours aux *exempla* (vétéro-testamentaires) dans le début de l'écrit relève d'un procédé de la diatribe stoïco-cynique. Mais les thèmes stoïciens étaient déjà acclimatés dans le judaïsme[4], c'est l'image d'Israël en armes et non de la légion impériale qui sert de paradigme, la méditation sur les hautes figures du passé est d'allure sapientiale. En fait, si Clément est le témoin de l'assimilation par les juifs d'un vocabulaire, de techniques d'exposition, de schémas conceptuels grecs, le fond reste juif, ainsi qu'en atteste la théologie du Nom – comprenons : divin – ou le rattachement à des courants de pensée sacerdotaux.

Cette culture juive hellénisée conduit à s'interroger sur le rapport de Clément au judaïsme. La lettre ne fait mention claire d'aucune tension

entre juifs et chrétiens : ce qui paraît ne pas refléter la situation romaine au tournant du Ier siècle. Pour Clément, les chrétiens ne sont pas un « autre » peuple, mais la portion sainte d'Israël (29, 2-30, 1) : une seule tradition (voir, en 4, 8, l'expression révélatrice : « notre père Jacob »), une seule élection ; en Jésus-Christ s'opère l'achèvement de la Loi (36, 1 ; cf. 12, 7). Il y a continuité entre Ancien et Nouveau Testaments. D'où une relation paradoxale de Clément à Paul et au paulinisme. La lettre fait l'éloge de l'Apôtre, « héraut » de l'Évangile (5, 5-7), et admet pleinement la justification par la foi (32, 3-4) ; mais, à la différence de Paul, Clément ne voit pas dans la Loi le révélateur du péché et ignore la tension dramatique entre celle-ci et la grâce : les intuitions les plus dérangeantes de l'Apôtre ne se trouvent pas vraiment intégrées.

Tout cela commande la présentation qui est faite de la personne et de la fonction de Jésus-Christ. Pas de spéculation sur la préexistence du Christ (le mot « fils » ne lui est appliqué qu'une fois, avec citation de Ps 2, 7-8 à l'appui : 36, 4), pas de méditation sur la vie terrestre de Jésus (aussi bien Clément ne cite expressément aucun des évangiles canoniques), pas de présentation de Jésus comme véritable cause exemplaire de la résurrection (24, 1s.). Jésus-Christ est l'Élu, le Serviteur (titres archaïques), mais aussi le Seigneur, Grand Prêtre (Clément connaît et cite, implicitement, l'*Épître aux Hébreux*), médiateur absolu de l'Alliance : centre et sommet du salut donné par Dieu.

Le judéo-christianisme hellénisé de Clément atteste un lien encore vécu comme d'intériorité à l'égard du judaïsme et une christologie* embryonnaire qui cependant ne souffre aucune ambiguïté sur la centralité de Jésus-Christ.

Le *Pasteur* d'Hermas[5]

Quant au genre littéraire, il s'agit d'une apocalypse, actuellement divisée en 5 *Visions*, 12 *Préceptes* et 10 *Paraboles* (*Similitudes*). Elle fut compilée à Rome, vers 140, pour prêcher la pénitence, et resta longtemps en haute estime, voire incluse au canon du Nouveau Testament.

On verra au chapitre 14 la place d'Hermas dans l'histoire de la doctrine et de la pratique de la « seconde pénitence », après le baptême (comprenons : l'ouverture d'un processus pénitentiel aux baptisés

retombés dans le péché). Ce qui nous retiendra ici, ce sont d'autres éléments : influence juive, moralisme et christologie* (sur l'idée qu'Hermas se fait de l'Église comme être supramondain, voir *infra*, chapitre 13).

La critique a établi que des influences juives, esséniennes spécialement, ont pesé sur Hermas (théorie des deux « esprits » qui se disputent l'âme de l'homme). Elle a souligné l'aspect moraliste de son christianisme : éthique des œuvres aux antipodes de la foi paulinienne. Elle s'est interrogée sur sa christologie* « archaïque ». De fait, si le *Pasteur* abonde en considérations d'ordre moral, il offre aussi trois passages où d'une part le Fils se trouve assimilé à l'Esprit saint et où d'autre part Jésus (ce nom ne figure pas) est un homme à qui ses mérites ont valu que l'Esprit Fils de Dieu s'unisse à lui (*Sim*. 5, 5, 2 ; 9, 1, 1 ; 5, 6, 5 – ce qui n'infirme pas que le Fils soit le rocher préexistant sur lequel est bâtie l'Église et, par sa manifestation dans les derniers temps, la porte du salut : *Sim*. 9, 12, 1s.) ; ailleurs, il identifie le Fils à un ange « glorieux » – nommément, une fois, semble-t-il, Michel (*Sim*. 8, 3, 3) –, premier d'un groupe de sept, mais supérieur (transcendant ?) à ses six compagnons (*Sim*. 9, 6, 1-2). Le « binitarisme » et l'« adoptianisme* » des trois premiers textes, l'« angélo-christologie* » des autres ne sont pas, au contraire de ce que l'on prétend souvent, les effets de la maladresse : certes Hermas n'est pas, d'évidence, un métaphysicien (ce n'est pas pour sa « dogmatique » qu'il fut lu et apprécié), mais ses conceptions ne sont pas isolées dans le judéo-christianisme (par exemple, le Fils appelé « Loi », *Sim*. 8, 3, 2), et l'« adoptianisme* » qu'il trahit devait à Rome trouver d'autres voix.

Les « Pères apostoliques » : entre judaïsme et hellénisme. (2) Les Orientaux

Ignace d'Antioche[6]

La question ignatienne

(1) Les données traditionnelles

Concernant la « biographie ». La *Chronique* d'Eusèbe enregistre, sous l'année 107, dixième de Trajan, le martyre, à Rome, d'Ignace, troisième évêque d'Antioche après Pierre (compris). Le témoignage de l'*HE* (3, 36) est plus complet. Irénée (*Haer*. 5, 28, 4) cite, sans nom d'auteur, une phrase d'Ignace, *Rom*. 4, 1 (« Je suis le froment de Dieu, et je suis moulu par la dent des bêtes, pour être trouvé un pur pain du Christ »).

Concernant l'héritage littéraire : le corpus des lettres. Trois recensions sont transmises sous le nom d'Ignace : brève (3 lettres – conservées en traduction syriaque), moyenne (7 lettres), longue (13 lettres : les sept de la moyenne, interpolées dans leur texte, et flanquées de 6 autres). Seule la recension moyenne a chance d'être authentique : la brève en est une contraction, réalisée à des fins spirituelles, par un moine, au IVe siècle, la longue en est une dilatation. Six des sept lettres de la recension moyenne ont pour destinataires des communautés de la province d'Asie, que le martyr aurait connues durant son transfert d'Antioche à Rome. Soit, dans l'ordre des éditions modernes, *Éphésiens*, *Magnésiens*, *Tralliens*, (*Romains*), *Philadelphiens*, *Smyrniotes*, *Polycarpe* (les quatre premières censément expédiées de Smyrne, les deux suivantes de Troas, la dernière du port de Philippes, Néapolis).

(2) Remises en cause modernes

Depuis le XVIIe siècle, des soupçons récurrents pèsent sur l'authenticité de la recension moyenne elle-même (après une accalmie vers la fin du XIXe siècle, la question a rebondi dans les années 1980). Ces soupçons étaient nés dans les milieux protestants qui pensaient que l'état, assez évolué, des ministères attesté par le corpus, touchant en particulier l'épiscopat monarchique, ne pouvait convenir au temps subapostolique.

(3) Propositions de solution

Il est plausible que les notices eusébiennes ne donnent qu'une date arbitraire, conformément aux habitudes de composition du Césaréen : il n'est donc pas interdit de descendre plus bas dans le premier tiers du IIe siècle. Quant au fond, rien dans les conceptions ecclésiologiques d'Ignace n'oblige à postdater davantage : aucune notion de la succession

apostolique, à tel point que l'on peut douter si l'*épiskopos* ignatien est pleinement l'« évêque » au sens classique du mot.

La pensée d'Ignace

Le martyr lutte sur deux fronts : il combat d'une part des judaïsants, fidèles aux observances mosaïques, et d'autre part des « hérétiques » prégnostiques, qui affirment que le Fils de Dieu n'est venu, n'a souffert et n'est mort qu'*en apparence* (docétisme*).

Il y a lieu de se demander s'il faut enrôler ces deux types d'adversaires sous un seul drapeau. Il est difficile d'identifier, dans l'histoire du temps, un courant qui mêle les deux traits. Cependant, l'*Ascension d'Isaïe*, apocalypse apocryphe judéo-chrétienne, justement d'origine syrienne et à peu près des années d'Ignace, s'attache surtout à montrer un Christ descendant des cieux pour briser la tyrannie angélique ; du fait même elle minore la notion de venue réelle du Fils de Dieu entre les hommes, présentant, par contrecoup, une saveur docète[7]. Et l'on observera que, de toute façon, Ignace semble ne pas distinguer. En outre, il est un troisième aspect « hétérodoxe » que combat le martyr : certains de ses opposants sont obnubilés par des spéculations, d'allure ésotérique, sur le monde des « Puissances », auxquelles ils vouent un culte exagéré ; s'agit-il de judaïsants (comme on le voit dans l'épître paulinienne aux Colossiens, les spéculations apocalyptiques sur le monde supérieur sont typiques de cercles juifs ou judaïsants) ou de prégnostiques, affamés des mystères d'en haut ? Il est permis de suggérer que, tout compte fait, il n'y a qu'un seul parti d'adversaires : des judaïsants attachés aux préceptes de la Loi, sous-estimant la nouveauté de l'Évangile, vénérant les anges, et qui sont également, sinon docètes, du moins « adoptianistes » – c'est-à-dire contestant, ou affaiblissant, l'idée d'Incarnation, pour imputer la naissance, la passion, la mort et la résurrection du Fils à l'homme qu'il aurait habité[8].

Quoi qu'il en soit de l'identité des groupes en eux-mêmes, Ignace se trouvait confronté à deux sortes de division : observants, les adversaires visés se séparent dans leurs pratiques et leurs liturgies du gros des communautés ; docètes, ils « divisent » le Christ. Contre eux, Ignace prêche l'unité : *hénosis*, ou *hénotès*, est son maître mot. Unité* de Dieu, unité* de Dieu et du Christ, unité* du Christ, Dieu et homme, mais

également unité de la communauté autour de l'évêque et du presbytérium. L'unité autour de l'évêque sert l'unité des pratiques et des croyances : il s'agit de l'unité de la communauté en Jésus-Christ, véritablement incarné.

Ignace suppose que les prophètes vétéro-testamentaires furent des chrétiens avant la lettre ; il ne rejette pas l'Ancien Testament, que pourtant il cite peu ; son atmosphère, c'est le « christianisme » (il est le premier à employer le mot) paulinien (même si l'Antiochien insiste moins que Paul sur la profondeur du péché et n'épilogue pas sur la dialectique Loi-grâce) et surtout johannique (même s'il ne paraît pas connaître l'évangile de Jean tel que nous le lisons). Trois traits sont à retenir :

- une pensée arrêtée sur l'épiscopat monarchique (voir chapitre 13) ;
- une christologie* élaborée, affirmant pleinement la divinité de Jésus, dans une perspective « dynamique » :

> **Éphésiens 7, 2**[9]
>
> Il n'y a qu'un seul médecin, charnel et spirituel, engendré et inengendré, venu en chair, Dieu, en la mort vie véritable, né de Marie et né de Dieu, d'abord passible et maintenant impassible, Jésus-Christ notre Seigneur.
>
> *Ne pas interpréter ce texte, qui se présente en quelque sorte en deux colonnes, dans un sens adoptianiste : certes il s'agit du Christ ressuscité, mais la résurrection fait éclater dans la gloire la divinité préexistante de Jésus. Certaines expressions sont à première vue curieuses : Jésus est « inengendré » quant à la divinité – l'*agennesia *étant ici une propriété de Dieu, Ignace n'a pas du tout en vue, au sens de la théologie ultérieure, la génération éternelle du Fils ; « venu dans la chair, Dieu » : on pourrait aussi comprendre : « dans la chair, devenu Dieu » – mais tout soupçon d'adoptianisme* est à écarter.*

- une séparation nette d'avec le judaïsme : le conflit des observances est à l'intérieur d'un mouvement chrétien désormais autonome.

Annexe : Polycarpe de Smyrne et sa lettre aux Philippiens[10]

Irénée, qui, enfant, le fréquenta à Smyrne, le dit familier d'hommes « qui avaient connu le Seigneur », spécialement de Jean l'Apôtre, et assure qu'il fut ordonné par les Apôtres. C'était, de fait, un des piliers du christianisme asiate quartodéciman, d'ascendance johannique. Son

martyre doit se dater non pas de 155, ni de 177, mais plutôt de 167 ; comme il avait alors au moins quatre-vingt-six ans, il dut naître vers 80.

Sur lui, deux documents :

– Le *Martyre de Polycarpe*, récit de sa passion adressé par les chrétiens de Smyrne à ceux de Philomélium peu de temps après la mort du saint.

– La *Lettre aux Philippiens* écrite par Polycarpe lui-même. C'est le premier document attestant et le martyre d'Ignace et la constitution du corpus ignatien[11]. Son contenu est surtout parénétique ; mais on décèle des affinités, littérales même, avec la lettre de Clément, et (à travers elle ?) avec l'*Épître aux Hébreux* (thème du souverain sacerdoce de Jésus-Christ), ainsi qu'avec la première épître de Jean (comme elle, et comme Ignace, Polycarpe dénonce les docètes). Quels que soient les échos que la lettre renvoie d'écrits tardifs du Nouveau Testament, rien n'autorise à faire de Polycarpe un acteur décisif dans la fixation du canon, ni dans l'élaboration du texte néo-testamentaire, contre Marcion.

Par son moralisme, qui voit dans le christianisme d'abord un propos de « vie sainte », son attachement à ce qui est « transmis », et son refus des « fausses doctrines », Polycarpe apparaît comme un bon témoin, sans grand relief, mais par là même expressif, du « protocatholicisme ».

L'*Épître du Pseudo-Barnabé*[12]

Objet, milieu et date

Mise sous le nom du compagnon de Paul, et reçue parfois pour écriture canonique, cette composition, qui n'a d'une épître que l'adresse, s'avère en réalité le fruit de l'élaboration complexe, mais par un seul auteur, de multiples documents dont il n'a pas porté l'unification jusqu'à son point d'achèvement : d'où des redites, du désordre et des contradictions. Son exégèse allégorique* n'en fait pas pour autant une œuvre à placer dans le milieu alexandrin : on songe plutôt à la Syrie. Date probable : vers 140.

Pensée : éléments essentiels

À l'égard de la Loi et de la tradition juive, la position de Barnabé est ambivalente.

D'une part, il se montre très dépendant de traditions exégétiques juives et judéo-chrétiennes. En particulier, il recourt à des *testimonia** « vétéro-testamentaires » souvent difficiles à identifier ; il réutilise, en sa dernière section, la catéchèse juive dite des « deux voies », comme l'a fait la *Didachè* (mais Barnabé et la *Didachè* ne sont pas en dépendance l'un par rapport à l'autre, ils dépendent d'une même source).

D'autre part, rejet d'Israël : le christianisme de Barnabé est franchement coupé du judaïsme. L'histoire d'Israël est marquée pour lui d'une absolue négativité : les tabous alimentaires de la Loi avaient d'emblée, dès leur édiction, un sens allégorique ; or les « juifs », à tort, les ont interprétés à la lettre ; ils sont donc, dès l'origine, prévaricateurs et identiques aux païens. Le même grief de paganisme est porté contre le Temple. Barnabé ne conçoit même pas une histoire du salut où la Loi « charnelle » préparerait un accomplissement « spirituel ».

La christologie* de Barnabé insiste, à des fins anti-docètes, sur la réalité de la mort du Christ, principe du salut. À cet égard, il faudrait s'interroger plus qu'on ne le fait sur l'eschatologie* de l'épître : il n'est pas sûr qu'elle soit parfaitement cohérente – insistant tour à tour sur l'inachèvement du salut, et sur l'obtention dès à présent de l'esprit, en des formules dont l'entrechoc dépasse la tension habituelle à l'eschatologie chrétienne.

On est frappé de la similitude des combats menés par Ignace et Barnabé, en même temps que de leur différence d'approche : similitudes et différences qui doivent aussi s'apprécier par rapport à Clément, et Hermas. On est frappé que, pour l'un comme pour l'autre, la séparation d'avec Israël soit un fait acquis (ce que n'envisageait pas Clément) – quoique la culture de Barnabé reste plus profondément engagée dans le judaïsme que celle d'Ignace. On note que cette séparation et l'insistance anti-docète ne se trouvent pas, ou pas encore, enveloppées dans une histoire du salut organique (Clément, pour sa part ne distinguait pas vraiment de phases dans une histoire envisagée comme unitaire) : on verra cela chez Justin, dans la polémique antijuive, et, quelques décennies plus tard, chez Méliton et Irénée.

La polémique anti-juive

Recensement

Le premier essai : Dialogue (ou Discussion) entre le chrétien Jason et le juif Papiscus

L'œuvre, premier spécimen d'écrit polémique anti-juif, est perdue. Mais elle est connue de plusieurs anciens. Eusèbe (*HE* 4, 6, 3) attribue à un certain Ariston de Pella ce qu'il sait sur la défense faite aux juifs, après la guerre de Bar Koch[e]ba, d'approcher de Jérusalem ; cet Ariston est donné comme l'auteur du *Dialogue* par un auteur du VI[e] siècle, Jean de Scythopolis (*Scolies* sur le Pseudo-Denys Aréopagite, *Myst.* 1, 3). Origène (*Contre Celse* 4, 52) définit la dispute comme un débat sur les prophéties : caractère implicitement confirmé par Jérôme (*Comm. in Gal.* 2, 3, 14 ; *Quaest. Hebr. Gen*. 1, 1).

Un petit traité latin imputé, sans raison, à Cyprien de Carthage, l'*Ad Vigilium de Iudaica incredulitate*, est en fait la préface à la traduction, par un certain Celsus, du *Dialogue*. Son texte biblique ramène dans l'Afrique du III[e] siècle.

Justin, Dialogue avec le juif Tryphon

Nous présenterons Justin Martyr au chapitre suivant, en étudiant son activité d'apologiste contre les païens.

Le *Dialogue* a pu être écrit vers 150-155. Il prétend reproduire une conversation, étalée sur deux jours, tenue pendant la seconde guerre juive (*Dial*. 1, 3), à Éphèse selon Eusèbe (*HE* 4, 18, 6). Tryphon, sûrement un rabbin[13], mis en scène entouré de disciples, n'est pas identifiable dans la littérature juive contemporaine.

Autres traités « contre les juifs »

Pour mémoire, trois œuvres en langue latine, africaines d'origine. Dans l'ordre chronologique vraisemblable : Tertullien, *Aduersus Iudaeos* ; Ps.-Cyprien, *Aduersus Iudaeos* (opuscule mis à tort sous le nom de Cyprien,

et qu'il n'est pas exact de situer dans le temps avant Tertullien) ; Commodien.

Les grands thèmes. L'exemple du *Dialogue avec Tryphon*[14]

Le plan du Dialogue

Il n'est pas facile à établir par le menu, tant les redites, avouées par l'auteur lui-même, abondent. Mais on peut aboutir à un schéma global à peu près net :

> Prologue (1-9)
> I. Caducité de l'Ancien Testament (10-29)
> II. Le Christ, Fils de Dieu (30-108)
> A. Préparations (30-62)
> a) Jésus est le Christ (30-54)
> 1. Prophéties messianiques (30-39)
> 2. Figures messianiques (40-48)
> 3. Jean-Baptiste, le Précurseur (49-51)
> 4. Prophéties complémentaires (52-54)
> b) Jésus est le Fils de Dieu : les Théophanies (55-62)
> B. Réalisation de l'économie divine (63-85)
> C. Cycle de la Rédemption qui s'achève par la Résurrection (86-108)
> III. Le peuple nouveau, constitué par le Ressuscité (109-141)
> Conclusion (142)

Les deux alliances

La distinction entre les deux alliances a d'abord des aspects herméneutiques. L'Ancien Testament regarde vers l'avenir (même quand les verbes de ses narrations sont au passé : car pour Dieu, il n'y a pas de temps) et prépare le Nouveau, par ses discours oraculaires comme aussi bien par ses récits : actes et personnages de l'Ancien Testament sont des types (ou figures) annonciateurs du Nouveau. Cette valeur prophétique et typologique a été masquée par les altérations juives du texte, et par leur méfiance à l'égard de la Septante.

Les observances légales sont pour les juifs un stigmate de sujétion : ils sont, sans remède, un « peuple à la nuque raide ». Un signe aussi de séparation au milieu des nations. Les observances n'ont plus aujourd'hui de valeur salutaire, et les judéo-chrétiens qui en jugent autrement ont grand tort.

Il y a donc deux peuples, les juifs et les chrétiens. Et les seconds sont, dans l'alliance divine, substitués aux premiers : ils sont le véritable Israël. Là où Clément de Rome parlait de « notre » père Jacob, Justin dit « vos » patriarches. Séparation à bien comprendre, il est vrai : Israël (dont le véritable héritier est Jésus-Christ), les juifs sont aussi appelés par Dieu. Reste qu'il y a entre Justin et ses interlocuteurs, malgré l'affabilité des échanges, une relation d'amour-haine : Justin déplore les imprécations portées par les juifs, souligne leur jeu dans les persécutions, incrimine leurs falsifications – tout en les exhortant à se convertir, et en priant pour eux.

Le Christ (1). Sa personne

Il est le centre des deux alliances, en sa préexistence comme en son Incarnation.

Nous détaillerons, au chapitre suivant, la christologie* de Justin. Qu'il suffise de souligner ici la ferme distinction que le polémiste pose entre le Père et le Fils, contre un monarchianisme* archaïque et judaïsant (128, 2-3). De pointer aussi le subordinatianisme* qui en découle : le Père est inaccessible, le Fils est médiateur ; comme Philon l'avait déjà dit de son Logos, le Fils est le sujet des théophanies vétéro-testamentaires ; et il est né de la volonté du Père.

L'Incarnation est réelle : le Verbe a vraiment vécu ses souffrances en la chair qu'il a revêtue. Mais, venu dans l'humilité, il reviendra dans la gloire à la fin des temps. Le thème des deux parousies, humble et glorieuse, est aux yeux de Justin une clé herméneutique qui ouvre bien des textes de l'Ancien Testament.

Le Christ (2). Son œuvre de salut

L'économie du Médiateur n'est pas seulement cosmologique (en tant qu'« assistant » du Père dans la création) : elle est aussi sotériologique*. Car le Médiateur triomphe du démon qui domine sur les païens non

moins que sur les juifs (ceux d'autrefois et ceux d'aujourd'hui, les uns et les autres persécuteurs des justes). La Croix du Christ est victorieuse, et les chrétiens, au nom du Christ, triomphent à leur tour des démons dans leurs exorcismes*.

Rejet des observances, exégèse typologique pleinement constituée, christologie* qui chez un Justin se veut équilibrée, et dont nous verrons au chapitre suivant que ses assises vétéro-testamentaires n'excluent pas une influence philosophique : les grands cadres conceptuels de la polémique contre les juifs se trouvent bâtis.

En point d'orgue, un signe clair de la séparation désormais franche : l'emploi par les chrétiens, pour se désigner, du terme *genos*, « race » (lat. *genus*). L'Apologiste Aristide les aurait, le premier, nommés « troisième race » (après les Gentils et les juifs) : l'expression, selon Tertullien, passa même chez les païens pour stigmatiser l'étrangeté chrétienne (*Nat*. 1, 8, 1.9 ; c'est en ce sens, mais en ce sens seulement, que l'Africain récuse la formule). En tout cas, *genos* fit florès (cf. *Mart. Polyc*. 3, 2 ; *À Diognète* 1, 1).

Chapitre 9

Aspects doctrinaux (IIe siècle)

2. Face au paganisme : les Apologistes[1]

LES CHRÉTIENS DEVAIENT se défendre contre les accusations et les persécutions des païens ; ils devaient aussi répondre aux objections d'ordre intellectuel que ces mêmes païens opposaient à leur foi. D'où la naissance d'une littérature apologétique, c'est-à-dire, étymologiquement, d'une littérature de plaidoyers, adressée en principe aux païens, et qui de volonté délibérée se plaça sur le même terrain que les adversaires : celui de l'hellénisme.

Nomenclature

Les premiers auteurs

Quadratus

On ne possède rien de lui, et tout ce que l'on en sait tient dans ce que dit Eusèbe, *HE* 4, 3, 1-3. Il aurait remis son discours à Hadrien, peut-être en Asie. Cela dut se passer en 123-124 ou en 129.

Aristide d'Athènes[2]

Il écrivit une apologie à Hadrien, dont parle aussi Eusèbe, *ibid*., et qui se trouve connue par un fragment arménien, deux fragments grecs, une traduction syriaque et la réécriture grecque insérée par Jean Damascène († 750) dans son roman édifiant *Barlaam et Josaphat*.

Justin[3]

Éléments biographiques

Grec païen natif de Flavia Neapolis (actuelle Naplouse, en Palestine), il se convertit au terme d'un cheminement dont le préambule du *Dialogue avec Tryphon* donne un récit stylisé : il serait passé de philosophie en philosophie, jusqu'à tant que, insatisfait de Platon lui-même, il reçût d'un vénérable vieillard, au bord de la mer, révélation de la foi chrétienne. Ce prologue montre qu'en adhérant au christianisme Justin juge avoir opté pour la véritable « philosophie ». C'est du reste comme « philosophe » qu'il s'installa à Rome pour y fonder une école et enseigner le christianisme (séjour entrecoupé d'un retour en Orient à une époque mal déterminée) : on ignore s'il était investi à ce titre d'un ministère de « docteur » reconnu par l'Église romaine. Dénoncé, selon Eusèbe, par l'un de ses rivaux, Crescens, philosophe cynique, il subit le martyre entre 163 et 167 : nous possédons les *Actes* authentiques du procès de Justin et de ses compagnons devant le préfet de la Ville Rusticus.

Œuvres

Il reste de Justin deux *Apologies*, la première adressée à Antonin le Pieux et à ses fils (adoptifs), Marc Aurèle et Lucius Vérus, la seconde au Sénat. Cette dualité, qu'induit la tradition textuelle, manuscrite et imprimée, pose un épineux problème littéraire. On a longtemps distingué deux œuvres : la « première » *Apologie* aurait daté de 150 environ (premier séjour de Justin à Rome), la « seconde », d'après 160 (second séjour). L'opinion prévaut aujourd'hui (de manière fondée, semble-t-il) que la « seconde » *Apologie* n'est qu'un appendice, ou une deuxième partie, de la « première ». L'ensemble se situerait vers 155.

L'*Apologie* n'est pas le seul écrit conservé de Justin : on a analysé au chapitre précédent le *Dialogue avec Tryphon*. Du traité *Sur la résurrection* subsisteraient trois fragments, d'authenticité fort douteuse.

D'autres œuvres sont perdues : Justin lui-même signale un *Syntagma* (« traité ») *contre toutes les hérésies* (*Apol.* 1, 26, 8 ; Eusèbe, *HE* 4, 11, 10) ; Irénée rapporte qu'il écrivit contre Marcion (*Haer*. 4, 6, 2 ; Eusèbe, *HE* 4, 11, 8 ; 4, 18, 9) : ouvrage qui, en réalité, était peut-être une section du *Syntagma* ; Eusèbe (*HE* 4, 18, 1s.) donne encore d'autres titres[4]. Diverses compositions, sûrement apocryphes, sont aussi transmises dans les manuscrits sous le nom respecté du philosophe martyr.

Après Justin

Tatien

« Assyrien » (c'est-à-dire natif de l'Adiabène), disciple de Justin à Rome, il fut accusé plus tard, en Occident, d'être un hérétique hostile à la chair (encratisme*[5]). Il écrivit un discours *Aux Grecs*. Il est aussi l'auteur, en syriaque, nous l'avons dit, du *Diatessaron*, ou « *Harmonie des quatre évangiles* », copieusement diffusée en versions et importante pour l'histoire du texte évangélique.

Athénagore[6]

« Philosophe » d'Athènes, il composa une *Supplique* adressée à Marc Aurèle. Il est aussi l'auteur possible d'un traité, parvenu jusqu'à nous, *Sur la résurrection*[7].

Théophile[8]

Évêque d'Antioche sous Marc Aurèle, il a laissé trois livres adressés à un païen, autrement inconnu, Autolycus. Comme Justin, Théophile avait écrit contre les hérésies : *Contre Marcion*, *Contre Hermogène* (traités perdus, mais dont se servit Tertullien, selon toute apparence, dans ses ouvrages homonymes).

Lettre à Diognète[9]

Sans doute de l'extrême fin du IIe siècle, ou du tout début du IIIe, adressée à un païen non identifié. L'ouvrage est anonyme : Marrou n'a

proposé qu'avec une infinie prudence l'attribution à l'Alexandrin Pantène, maître de Clément.

Au IIIe siècle, Clément d'Alexandrie et Origène, *Contre Celse* (celui-ci à part dans la série, par les larges citations qu'il fait de l'auteur à réfuter)[10]. Ces écrivains sont grecs : une apologétique en langue latine ne naît qu'à l'extrême fin du IIe siècle, avec Tertullien, puis, avant 250, avec Minucius Felix (au milieu du siècle, Cyprien, opuscules *Que les idoles ne sont pas des dieux* et *À Démétrien* ; plus tard encore, sous la Tétrarchie, Arnobe et Lactance, Africains eux aussi).

Visées de l'apologétique des IIe et IIIe siècles

Contours d'un projet

Destinataires

Ce sont les autorités « centrales » (empereurs et/ou Sénat : ainsi Quadratus, Aristide, Justin, Athénagore, qui s'adressent respectivement à Hadrien, Antonin et ses « fils », Marc Aurèle) ou locales (les gouverneurs de province : ainsi Tertullien, *Apologétique*), mais aussi l'opinion païenne, soit à travers un particulier (Théophile à Autolycus ; lettre à Diognète ; Cyprien à Demetrianus) soit en général (discours de Tatien *Aux Grecs*, ou *Ad nationes* de Tertullien).

La recherche moderne s'est demandé si ces écrits avaient jamais été lus par leurs destinataires explicites. Pour certains savants, il s'agirait d'une littérature à usage interne, en direction du public chrétien. Thèse outrée mais qui, en ce qu'elle a de sûr (les apologies furent lues et exploitées *aussi* par les chrétiens), rend encore plus frappants les partis d'exposition adoptés par les Apologistes.

Structures-types

Dans leur schéma global, les apologies argumentent sur deux plans : éthique et doctrines. Au plan de l'éthique, elles cherchent à prouver

l'injustice des persécutions, l'inanité des calomnies populaires et le loyalisme des chrétiens : d'où des pages sur l'excellence morale, en théorie et en pratique, de ceux-ci ; par contraste, dénonciation des ignominies, réelles ou prétendues, des païens. Au plan des doctrines, elles essaient de montrer que le christianisme n'est pas une fable incohérente : d'où un exposé sur l'essentiel de la foi, et par rétorsion, une attaque de l'absurdité du paganisme. À ce point, par un passage à la limite, il ne s'agit plus seulement de revendiquer la liberté pour la foi, laquelle pourrait coexister avec d'autres croyances, il s'agit de présenter le christianisme comme l'unique vérité.

Intentions obvies

Les apologies sont donc d'abord des écrits défensifs. Mais, par un glissement assumé, elles prennent aussi une allure offensive. Ce qui met au cœur de l'ambition des Apologistes : établir la vérité absolue du christianisme, à l'exclusion de toute autre forme religieuse ou tout autre système de pensée. La perspective implique un singulier « dialogue » dont les fils directeurs sont une dévaluation radicale des religions païennes et un effort pour se situer par rapport à la philosophie.

Fils directeurs du « dialogue »

Critique du paganisme

Les Apologistes lancent contre le paganisme un assaut où convergent satire vétéro-testamentaire de l'idolâtrie et critique philosophique des dieux des poètes et du peuple – le tout lié par la ferme conviction que ce sont les démons qui profitent des aberrations païennes pour détourner l'humanité du vrai Dieu.

(1) « Phénoménologie » du paganisme

La satire s'en prend d'abord au polythéisme. Elle raille la prolifération et la division à l'infini des forces et des généalogies divines[11]. Elle se scandalise des vices des déités (les coucheries de Jupiter !) : d'où d'inépuisables, et faciles, déclamations brodant sur ce motif[12]. La perversion polythéiste est véhiculée par la poésie et le théâtre[13].

La satire en vient ensuite au culte, idolâtrie et sacrifices sanglants. Quant à l'idolâtrie, le thème général est que les dieux païens ne sont que statues et matière inerte[14]. Quant aux sacrifices sanglants, l'idée est que, à de telles fictions insensibles, il n'est pas décent d'adresser de pareils hommages, au reste répugnants[15]. Dans l'épître *À Diognète*, la critique des sacrifices païens est suivie d'une charge contre les liturgies de l'Ancienne Loi (3, 1-5). Et l'on notera que, en général, cette critique insiste à l'inverse sur l'offrande « non-sanglante » de la prière, seule convenable (en particulier Justin, *l.c.)* : ce qui resterait à concilier avec une théologie de la Croix et de l'Eucharistie.

Le rejet de l'idolâtrie signifie le refus d'adorer la créature, mais aussi, plus profondément, d'« enfermer » la divinité, et de la rabaisser. Tertullien y insiste (*Apol.* 13) : les païens méprisent leurs dieux, qu'ils traitent mal. Le paganisme dilue et prostitue le divin.

(2) « Étiologie » du paganisme

Ce paganisme, il ne suffit pas, dans une démarche « phénoménologique », d'en stigmatiser les figures, il s'impose, par une méthode « étiologique », d'en démasquer la genèse : il faut expliquer la naissance des dieux et l'institution des cultes. D'où plusieurs motifs :

- Les dieux païens comme personnification de forces naturelles. Ainsi chez Athénagore, 22 : par à-peu-près étymologiques, Zeus représente le feu, ou le ciel, Héra, l'air, Cronos, le temps[16].
- Les dieux païens comme hommes divinisés après leur mort pour leurs bienfaits ou leur puissance.

Lactance, *DI* 1, 15, 1-4[17]

Tout cela établit nettement qu'ils étaient des hommes ; mais on voit sans difficulté pour quelle raison ils ont commencé à recevoir le titre de dieux. Si, en effet, il n'y a pas eu de roi avant Saturne ou même Uranus, parce que les hommes étaient en petit nombre et menaient une vie agreste sans le moindre chef, il est hors de doute que c'est à leur époque que les hommes ont commencé à décerner au roi lui-même, ainsi qu'à sa famille, les plus grandes louanges et des honneurs extraordinaires, allant jusqu'à leur donner le titre de dieux, soit à cause de l'éclat extraordinaire de leurs mérites – ils y croyaient vraiment, ignorants et naïfs qu'ils étaient encore ! – soit parce qu'ils voulaient, comme c'est l'habitude, flatter la puissance établie, soit à cause des bienfaits grâce auxquels ils s'étaient trouvés organisés en une société humaine. Puis ces rois eux-mêmes, devenus chers à ceux dont ils avaient organisé la vie, ont laissé, à leur

> mort, de grands regrets. C'est ainsi que les hommes leur ont élevé des statues, afin de ressentir quelque consolation en contemplant leurs portraits ; ils firent, par affection, un pas de plus, et se mirent à rendre un culte à la mémoire de ceux qui étaient morts, à la fois pour manifester leur reconnaissance à ceux qui avaient bien mérité d'eux, et donner à leurs successeurs l'ambition de bien régner[18].

• Le rôle des démons

Ces schémas explicatifs ne s'harmonisent pas aisément. Chez le même auteur (ainsi Tertullien), tel dieu peut être tour à tour une allégorie* naturelle, un homme divinisé, un démon. Il est cependant possible de postuler une hiérarchisation, au moins potentielle. Dans leur rage à détourner l'homme de Dieu, les mauvais anges ont inspiré, ou favorisé, l'apothéose de créatures, afin d'autoriser l'idolâtrie et les sacrifices dont ils se pourlèchent (ils se repaissent de la fumée des autels !) et d'enseigner la dépravation dont ils se réjouissent. Sous couvert de vénération à l'égard de la nature ou des morts, c'est bien les démons que dans leurs rites idolâtres et immoraux adorent les païens. Le démon est la main invisible du paganisme ; les autres causes sont instrumentales : Satan mène le bal.

(3) Sources des Apologistes

Les Apologistes, dans leur satire et leurs explications, n'ont rien inventé. Ils dépendent à la fois de la tradition biblique et des philosophes (et, dans cet assemblage, les juifs alexandrins avaient montré la voie). De nombreux textes de l'Ancien Testament dénoncent idolâtrie et oblations d'animaux[19]. Dans les milieux philosophiques s'imposaient le dégoût du sacrifice sanglant et la préférence pour l'offrande « logique » (conforme au Logos, *rationnelle*), « spirituelle »[20], ainsi que, depuis Platon (*Rep*. 6), l'ostracisme, souvent courroucé, envers l'Olympe homérique, trop humain. Pour la notion des dieux comme personnifications et allégories*, les Apologistes ne cachent pas leurs inspirateurs : il s'agit de théologie stoïcienne. Pour la notion des dieux comme morts divinisés, pas plus de mystère : on renvoie à l'évhémérisme[21]. Quant à la démonologie, elle est chez les Apologistes un legs de l'apocalyptique juive et chrétienne, et de son dualisme. Mais, par un amalgame commode, les Apologistes assimilent les esprits déchus de la tradition biblique aux « démons » du platonisme, c'est-à-dire à ces intermédiaires entre l'homme et les dieux

(astres et Démiurge) dans lesquels les platoniciens reconnaissaient volontiers les divinités poliades ; il était donc aussi facile d'identifier les dieux aux esprits déchus[22]…

(4) Les Apologistes et la nouvelle religiosité

On s'est étonné que les Apologistes, si diserts contre la mythologie et l'idolâtrie, n'aient rien dit des renouvellements contemporains de la religiosité païenne, dont les expressions semblent si proches de la piété chrétienne. D'où, souvent, deux accusations : piètres et malhonnêtes stratèges, les Apologistes auraient fait la guerre de la veille, plus simple à gagner ; ils auraient omis les « cultes de salut » au motif que la parenté de ceux-ci avec leur propre foi les aurait gênés.

En fait, les Apologistes n'ignorent pas les analogies possibles entre la vie du Christ et certains mythes (naissance virginale… – aussi bien Celse soulignait ces analogies à plaisir) et l'existence des mystères mêmes (Lactance). En visant la religion traditionnelle, ils ne tuent pas un mort : car, malgré la nouvelle religiosité, les formes anciennes persistaient, vivaces. D'autant que le traditionalisme païen faisait de ces formes des choses intangibles. Et, dans les ressemblances, ils ne discernent que singeries démoniaques. À ce titre, ils opposent un triple refus : ils récusent tout rapprochement positif ; ils ne voient pas qu'il puisse exister entre les sacrements chrétiens et les « mystères » des cultes de salut des similitudes structurelles ; ils n'ont aucune tendresse pour les aspects « préchrétiens » de la piété nouvelle. La clé de la démonologie ouvre décidément bien des portes.

Du paganisme, les Apologistes ne trouvent rien à garder : tout n'y est qu'impureté et diablerie. Il n'y a pas à leurs yeux de légitimité des religions non chrétiennes, le judaïsme pour sa part étant discrédité dans son refus de croire que les promesses sont accomplies et que le régime de l'Ancien Testament est transfiguré. Négativité totale, et brutale, qui s'explique par l'état de conflit en ces temps de persécution.

La philosophie

Si les croyances païennes se voient frappées d'un rejet sans appel, la philosophie est l'objet d'un accueil. Mais mesuré.

Il est de fait, avouent tous les Apologistes, que les philosophes (certains d'entre eux, plutôt – ceux qui ne font pas profession de matérialisme ou d'athéisme) ont parfois (souvent ?) atteint le vrai. Par l'exercice de la raison, faculté commune à tous les hommes et don de Dieu. Mais aussi parce que, selon la théorie dite « du larcin », que les Apologistes chrétiens empruntent aux juifs (par exemple Philon), la Bible est antérieure aux philosophes, qui l'ont connue et lui ont pris le meilleur de leurs idées. La philosophie, en tant qu'héritière de la Révélation (aspect positif de la théorie du larcin) et exercice de la raison, recèle des pépites de vérité ; en tant que mise en œuvre de la pensée, elle est un instrument non négligeable pour l'édification d'un exposé raisonné de la foi chrétienne elle-même.

Cependant, dans la mesure où la Révélation directe donne une vérité plus pure, la philosophie se voit rétrogradée. Les philosophes sont marqués par le péché (les vices de Socrate !), par la disparate entre leurs bonnes paroles et leurs vilains actes, par le désir vaniteux d'imposer leurs propres élucubrations, sans jamais reconnaître leur dette envers l'Écriture (c'est l'aspect négatif de la théorie du larcin).

D'où l'ambivalence du jugement : utilité *relative* de la philosophie, où il ne faut pas voir un *absolu*[23], danger de la philosophie si elle se prend pour une fin en soi[24]. Surtout, il s'agit de mettre au principe la vérité chrétienne, contenue dans la Bible juive : réplique à une culture ambiante en général traditionaliste, qui conçoit la vérité comme donnée à l'origine, et pense l'évolution soit comme décadence, soit comme éclosion de germes primordiaux – et réfutation du grief : « Vous êtes nés d'hier ».

À cet égard, les modernes opposent volontiers deux auteurs : Justin, réputé favorable à la philosophie, et Tertullien, prétendu hostile. Ils ont tort. Justin et Tertullien pensent de même ; seul le ton change, l'éloquence de Tertullien étant brillante, et mordante, alors que la phraséologie de Justin est plus pâle. Question de style.

Finalité ultime et portée réelle de l'apologétique

Les apologies exposent leur foi dans un langage accessible aux Gentils et susceptible de les attirer. Elles remploient des schémas conceptuels dans le dessein affiché de montrer comment le christianisme est l'achèvement, conforme aux origines, de tout effort de culture, remettant celui-ci dans sa véritable orbite et le libérant des miasmes sataniques, idolâtres et immoraux. Les apologies, de la sorte, se veulent des discours missionnaires. Elles insistent sur la croyance monothéiste, « philosophique ». Souvent, elles gomment, provisoirement, les spécificités dogmatiques du christianisme : stratégie comparable à la démarche des confesseurs dans les *Acta Scillitanorum* et à celle de Paul devant l'Aréopage.

Elles se trouvent donc être, en dernière analyse, des opuscules où s'affirme nettement, fût-ce à leur corps défendant, l'« inculturation » du christianisme dans la pensée grecque du temps : phénomène de vaste portée, qui conditionna l'expression de la foi pour les siècles suivants, jusqu'aujourd'hui. Mais cette méthode exigeait *ipso facto* un rejet sans merci des formes religieuses païennes : les Apologistes, et avec eux tous les paléochrétiens, qui ne dédaignaient pas de « dialoguer » avec la philosophie – de la façon paradoxale que l'on a vue –, n'avaient aucune idée du « dialogue des religions ».

Idées sur Dieu et sur le Christ

On montrera ici, sur deux exemples majeurs, en quoi les Apologistes reprennent, mais en les adaptant, des données antérieures à eux, d'abord pour trouver un langage commun, et comment ces adaptations doctrinales orientent la théologie chrétienne sur des chemins nouveaux, dans ses méthodes comme dans ses contenus.

Dieu

Ou une théologie qui, pour décrire le Dieu Père des chrétiens, reprend les concepts philosophiques soit stoïciens (providence) soit platoniciens (soulignant la transcendance divine).

Quant au stoïcisme, on se rappellera le livre de la *Sagesse*. J'insisterai plutôt sur l'influence platonicienne. Les Apologistes expriment leur foi au Dieu unique de la Bible en des termes qui s'inspirent d'une vulgate à couleur médio-platonicienne (dans le Moyen platonisme, le « premier dieu » est assimilé soit au Démiurge du *Timée* soit à l'Idée du Bien de la *République*). Ce recours se fait au prix d'une accommodation (introduction de la notion de création *ex nihilo* : Théophile 2, 10). Il s'accompagne d'une reprise terminologique comme l'emploi d'adjectifs, ou de substantifs, à préfixe négatif, pour dire la transcendance, que l'on ne peut atteindre que par la *uia negatiua* : voir par exemple Athénagore, *Suppl.* 10, 1, qui souligne que « les chrétiens ne sont pas des athées », car ils croient en un seul Dieu « incréé, éternel [*aidios*], invisible, impassible, insaisissable, infini ». Il est vrai que ce procédé médio-platonicien était passé dans la culture commune : ce qui relativise la technicité philosophique des Apologistes…

On citera un texte de Novatien. Quoiqu'il date du III^e^ siècle, la théologie « apophatique » qu'il esquisse illustre bien le phénomène d'imprégnation « platonicienne » ici mentionné.

Novatien, *La Trinité*, 2, 4-9[25]

Concernant Dieu donc, ainsi que ce qui lui appartient et qui est en lui, l'intelligence de l'homme ne peut adéquatement concevoir leur être, leur grandeur et leur qualité, ni le langage humain exprimer une parole dont la force soit convenable à la majesté divine. Car, pour penser cette majesté et l'exprimer, tout langage à bon droit est muet et toute intelligence bornée. Dieu en effet est plus grand que l'intelligence même, et sa grandeur ne pourrait être pensée, de peur que, si on pouvait la penser, elle ne fût inférieure à l'intelligence humaine par quoi on peut la concevoir. Dieu est plus grand que toute parole et ne pourrait être dit, de peur que, si on pouvait le dire, il ne fût inférieur à la parole humaine, par quoi on peut, quand on le dit, et le circonscrire et le contenir. Car tout ce qu'on aura pensé de lui sera inférieur à lui ; tout ce qu'on aura prononcé de lui sera, comparé avec lui, inférieur à lui. Sans parler en effet nous pouvons, dans une certaine mesure, en avoir l'idée ; mais ce qu'il est réellement, notre parole est impuissante à l'expliquer. Car, si tu le nommes lumière, tu nommes une créature à lui plutôt que lui, tu n'articules pas avec netteté ce qu'il est, lui ; si tu le nommes force, tu nommes, et publies, sa puissance à lui plutôt que lui ; si tu nommes sa majesté, tu décris son honneur à lui plutôt que lui. Et pourquoi m'étendre en une revue de détail ? Voici une explication qui résume tout : absolument tout ce que tu rapportes de lui explique l'un de ses attributs à lui, l'une de ses énergies, plutôt que lui. Car quel mot, quelle idée serait adéquate à lui, qui est plus grand que toutes nos paroles et toutes nos idées – sinon qu'il n'y a qu'un moyen (et cela même dans la mesure de nos possibilités, de notre saisie, de la capacité permise à notre compréhension) de saisir ce qu'est Dieu : penser qu'il est ce dont ni la qualité ni la grandeur ne peuvent se comprendre ni même assurément venir à la pensée ?

Les Apologistes renouent avec l'effort des juifs alexandrins, qui, dès l'époque ptolémaïque, avaient entrepris de traduire philosophiquement les attributs de la divinité biblique.

Une christologie* du Logos

Le Logos chez Justin

On sait que l'évangile de Jean recourt à la notion de « logos », pour désigner le Christ préexistant. Mais « Logos », on le sait aussi, est le nom du dieu stoïcien, immanent, dont la sagesse artiste (« ouvrière ») anime l'univers ; et l'on peut rapprocher les spéculations platoniciennes sur le monde des Idées, pensée divine. On se rappelle encore que Philon, dans cette ligne, avait postulé un Logos médiateur entre Dieu et la créature. Justin reprend ces thèmes.

> **Le Logos présent à toute l'histoire**
>
> (*Justin,* Apol*. 1, 46, 1-5*)[26]
>
> … Afin qu'on ne vienne pas, inconsidérément, et pour écarter notre doctrine, objecter que, si nous disons que le Christ est né il y a cent cinquante ans sous Quirinius et qu'il a donné plus tard, sous Ponce Pilate, l'enseignement que nous avons reçu, il s'ensuit que tous les hommes qui ont vécu avant lui sont innocents, nous allons prévenir cette difficulté et la résoudre. Nous avons appris que le Christ est le premier-né de Dieu, et nous avons indiqué plus haut qu'il est la Raison (*Logos*), à laquelle participe le genre humain tout entier. Ceux qui ont vécu en conformité avec la raison (*logos*) sont chrétiens, eussent-ils passé pour athées, comme par exemple, parmi les Grecs, Socrate, Héraclite et leurs semblables et, parmi les Barbares, Abraham, Ananias, Azarias, Misaël et Élie et quantité d'autres, dont nous renonçons ici à énumérer les actions et les noms, sachant que ce serait trop long. De même, ceux qui avant le Christ ont vécu sans raison (*logos*) étaient mauvais, ennemis du Christ, meurtriers de ceux qui conformaient leur vie à la raison (*logos*), tandis que ceux qui ont vécu et vivent en conformité avec elle sont chrétiens, et n'ont à redouter ni terreur ni trouble. Pour quelle cause, par la puissance du Verbe (*Logos*) selon la volonté de Dieu le Père et le maître de l'univers, il s'est fait homme dans le sein d'une vierge et a reçu le nom de Jésus, il a été crucifié, est mort, puis est ressuscité, est monté au ciel, tout homme de bon sens pourra le comprendre à partir de ce que nous avons si longuement exposé.

À cette reprise Justin trouve un double avantage. D'abord, il délimite un terrain d'intercompréhension. Plus encore, il fait du christianisme l'aboutissement divin de tout effort de réflexion humaine : tout homme est par nature doué de « logos », c'est-à-dire de raison, et tout ce que les hommes ont imaginé de bon et de vrai est semence de « logos » ; or, le

Logos en personne, c'est le Christ ; en lui s'accomplit donc toute vérité, et le christianisme est la vraie philosophie.

Justin toutefois demeure fidèle à l'intuition première de la foi : des recherches récentes ont prouvé que le concept de Logos n'est pas pour lui cosmologique (destiné à expliquer l'ordre du monde), comme chez les stoïciens et aussi, pour partie, chez Philon (cf. *supra*, p. 33), mais sotériologique, comme chez Jean.

Logos immanent et Logos proféré chez Théophile d'Antioche

Démarquant des données de la psychologie stoïcienne, Théophile suppose, par analogie avec le langage humain, intérieur ou extérieurement prononcé, un « double état » du Logos, avant et après sa prolation*, au moment de la Création, quand Dieu émet sa parole démiurgique : *Logos endiathetos* et *Logos prophorikos*.

Théophile d'Antioche, *À Autolycus* 2, 10.22[27]

(10)… Dieu engendra son Verbe (*Logos*), qui était immanent (*endiathetos*) en son sein, et le produisit avec sa Sagesse avant toute chose. Il eut ce Verbe comme ministre de toutes ses œuvres, et par son intermédiaire il a tout fait. On l'appelle Principe, parce qu'il est le Principe et le maître de tout ce qui a été créé par son intermédiaire. C'est lui, Esprit de Dieu, Principe et Sagesse et Force du Très-Haut, qui descendait sur les prophètes et racontait par leur bouche ce qui concerne la création du monde et tout le reste : les prophètes n'existaient pas quand le monde fut, mais la Sagesse de Dieu demeurant en lui, mais le Verbe Saint de Dieu qui est sans cesse présent avec lui. Voilà pourquoi la Sagesse, par la bouche du prophète Salomon, prononce ces mots : « Quand il organisa le ciel, j'étais avec lui ; et tandis qu'il consolidait les assises de la terre, je l'assistais dans ce travail » (Pr 8, 27-30a).

(22)… Dieu, le Père de toutes choses, n'est pas localisable et ne se trouve pas dans un lieu, car il n'y a pas de lieu où il cesse d'être ; mais son Verbe, par lequel il a créé toutes choses, qui est sa Puissance et sa Sagesse, s'est revêtu de la figure du Père et Seigneur de l'Univers : c'est lui qui venait dans le Paradis sous la figure de Dieu et qui s'entretenait avec Adam. Car l'Écriture Sainte elle-même nous enseigne qu'Adam disait qu'il avait entendu sa voix. Quelle autre voix serait-ce que le Verbe de Dieu, qui est aussi son Fils ? non dans le sens où poètes et mythographes disent que des fils des dieux naissant d'unions charnelles, mais suivant ce que la vérité rapporte du Verbe qui existe toujours immanent (*endiathetos*) au sein de Dieu.

Avant que rien ne fût, il tenait conseil avec lui qui est son intelligence et son sentiment. Et quand Dieu décida de faire tout ce qu'il avait délibéré, il engendra ce Verbe au-dehors (*prophorikos*), premier-né de toute créature (Col 1, 15), sans être privé lui-même du Verbe, mais ayant engendré le Verbe et s'entretenant toujours avec son Verbe.

D'où l'enseignement que nous donnent les Saintes Écritures, et tous les inspirés, entre autres Jean, quand il dit : « Dans le principe était le Verbe ; et le Verbe était en Dieu »

(Jn 1, 1). Il montre qu'au début, il n'y avait que Dieu, et qu'en lui était le Verbe. Puis il dit : « Et le Verbe était Dieu ; tout par lui a existé et sans lui n'a pas existé une seule chose » (Jn 1, 1c.3). Le Verbe est donc Dieu et il est né de Dieu ; et, chaque fois que le veut le Père de toutes choses, ce Père l'envoie à tel lieu ; il s'y rend, s'y fait entendre et voir, comme son envoyé, et se trouve dans un lieu.

Distinction ferme entre le Dieu Père et son Verbe. Trop ferme sans doute, jusqu'à faire du Verbe le ministre du Père dans la création et la révélation (comme Justin, Théophile réfère au Logos les théophanies de l'Ancien Testament). D'où la saveur subordinatienne, accentuée par l'impression que, avant sa génération, le Verbe immanent n'était en Dieu qu'un attribut impersonnel. Mais cette impression est sans doute fausse, et l'érudition contemporaine est plus nuancée touchant le prétendu simplisme des conceptions de Théophile.

Les idées des Apologistes sur le Logos comptent parmi les premiers essais d'une théologie hellénistique d'inspiration, qui subordonne le Fils, soulignant sa différence avec le Père, et dont le parti résolument « essentialiste » tranche sur celui, plus fonctionnel et dynamique, de la christologie* jusqu'alors : essais qui provoqueraient des réactions en chaîne.

Chapitre 10

Aspects doctrinaux (IIe siècle)

3. Face aux dissidences

Le gnosticisme[1]

Sources

Le gnosticisme nous est connu par deux voies distinctes. L'une, indirecte : les écrits polémiques des « hérésiologues » catholiques. L'autre, directe : ses propres écrits, redécouverts dès le XVIIIe siècle ou au XXe.

Hérésiologues

(1) Liste

- IIe-IIIe siècles. Irénée, Tertullien, « Hippolyte » de Rome, Clément d'Alexandrie, Origène. Eusèbe, *HE* 4, signale un certain nombre de controversistes « orthodoxes », répertoriant les œuvres et à l'occasion donnant des extraits : parmi eux on retiendra ici les noms d'Hégésippe, de Justin et de Théophile.
- IVe siècle : Épiphane, évêque de Salamine en Chypre, *Panarion* (ou « *Boîte à remèdes* »), d'ordinaire cité sous le nom d'*Haereses*[2].

(2) Caractéristiques

Les hérésiologues, qui s'utilisent les uns les autres, analysent, citent des noms et des titres, et parfois transcrivent (ainsi les « Extraits de Théodote », par Clément d'Alexandrie, ou la « Lettre à Flora » de Ptolémée, exégèse de la Loi mosaïque par un théologien valentinien, qu'a transmise Épiphane), inventant des filiations et procédant par amalgame : on y reviendra. Ils n'exposent pas sereinement les « aberrations » qu'ils rapportent : ils parlent au nom d'une orthodoxie et mettent en œuvre une typologie de plus en plus nettement affirmée, et dont l'historien moderne ne doit pas être dupe. Ils ont longtemps constitué la seule source sur le sujet : d'où la dépendance des recherches anciennes à leur égard.

À côté des hérésiologues catholiques, deux païens : Celse, cité par Origène, *Contre Celse* 5, 61-62, et qui connaît un certain nombre de dissidents chrétiens, et les nomme ; Plotin, traité *Contre les gnostiques* (titre donné par Porphyre à *Enn.* 2, 9 ; cf. Porphyre, *Vie de Plotin* 16).

Écrits gnostiques

On distingue deux blocs.

(1) Documents parvenus en Europe dès le XVIII^e^ siècle

- *Codex Askewianus* (*L* : Londres, British Museum ; connu depuis 1750). Manuscrit copte, milieu du IV^e^ siècle. Contient la *Pistis Sophia*, entretiens du Ressuscité avec ses disciples, surtout Marie Madeleine. Original grec, qui remonterait à 330 environ mais véhicule des idées antérieures.
- *Codex Brucianus* (*O* : Oxford, Bibl. Bodléienne ; connu depuis 1773). Manuscrit copte, IV^e^ siècle. Contient, 1^re^ partie, *Livre de Jeu* (même milieu que la *Pistis Sophia*) ; 2^nde^ partie, un écrit sans titre, qui a des affinités avec certains traités de Nag Hammadi. Originaux grecs, qui remonteraient respectivement au premier tiers du IV^e^ siècle et aux II^e^-III^e^.
- *Papyrus de Berlin* (*B* ; connu depuis 1896, publié dans les années 1950). Manuscrit copte, IV^e^-V^e^ siècles. Contient l'*Évangile selon Marie* [Madeleine] (II^e^ siècle) ; le *Livre des secrets de Jean* (ou

Apokryphon de Jean), d'attribution controversée à l'une ou l'autre école gnostique, et dont la forme primitive pourrait remonter au IIe siècle ; *Sagesse de Jésus* (IIe siècle), sans attache particulière ; *Actes de Pierre*. Originaux grecs.

(2) *Codices* de Nag Hammadi

En 1945, à Nag Hammadi (Haute Égypte, près de Thèbes), non loin de l'ancien couvent pachomien de Chenoboskion, on découvrit une jarre contenant 13 *codices*, soit environ 1 000 folios et 51 traités (IVe siècle ; peut-être la bibliothèque cachée d'un groupe gnostique). L'ensemble est aujourd'hui au Caire, Musée copte, sauf un *codex* offert au psychanalyste Jung (Zurich, Institut Jung). Les traités sont en voie de publication et de traduction dans les principales langues européennes ; ils donnent lieu à une bibliographie considérable[3]. On peut proposer la classification suivante (certains opuscules se lisent dans les *codices* connus avant 1945) :

- apocryphes du Nouveau Testament (évangiles ; actes ; apocalypses), plus ou moins teintés de gnosticisme : ainsi l'*Évangile de Thomas* ; l'*Évangile de Vérité*, valentinien ;
- traités gnostiques ouvertement chrétiens : *Apokryphon de Jean* ; *Sagessse de Jésus* ;
- traités gnostiques sans traits chrétiens apparents (par exemple *Épître d'Eugnoste le Bienheureux*) ou relevant franchement de l'hermétisme.

Les manuscrits sont en copte. Ils transcrivent des originaux grecs antérieurs au IVe siècle (dès le IIe)[4].

Question débattue : les origines

Le gnosticisme comme phénomène grec

C'est la vieille thèse patristique de la contamination des hérétiques par la philosophie : thèse défendue par Irénée, par Tertullien, qui voit dans Platon l'« épicier », *condimentarius*, des hérétiques, accuse la dialectique, et multiplie les rapprochements entre assertions philosophiques et élucubrations hérétiques, et par l'auteur des

Philosophoumena, qui porte le procédé à son point de perfection – ou à son sommet d'artifice, en établissant une correspondance terme à terme entre sectes philosophiques et sectes hérétiques.

Pendant longtemps, cette vue de l'hérésie a prévalu, les hérésiologues étant les seules sources, non seulement chez les théologiens, mais aussi chez les historiens critiques. Ainsi chez Renan et surtout chez Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, pour qui le gnosticisme représente « une hellénisation aiguë du christianisme », le catholicisme étant pour sa part une hellénisation modérée. Mais Harnack, par rapport aux Pères, en quelque sorte « inverse les signes » (les gnostiques n'ont fait que s'adapter avec intelligence, alors que le catholicisme se durcissait en dogmatique), et il considère le gnosticisme dans l'ensemble de la pensée syncrétique du temps.

Le gnosticisme comme phénomène juif

Selon certains modernes (Grant ; Daniélou), le gnosticisme serait né d'une déception des espoirs apocalyptiques juifs. Les gnostiques, ou les déçus de l'Apocalypse.

On le sait : le judaïsme tardif était travaillé par l'attente, messianique, ou apocalyptique, d'une libération eschatologique. Or la libération n'est pas venue : au contraire, avaient éclaté les catastrophes de 70 et 135. Le gnosticisme serait alors la révolte contre le Dieu de l'Ancien Testament, impuissant, sa création et sa Loi. D'où les traits les plus frappants du gnosticisme : l'antilégalisme et le « dualisme ». Par une projection remarquable, les supputations apocalyptiques sur le temps deviendraient des mythes spatialisés : d'où le concept valentinien d'Éon[5], ou les 365 cieux de Basilide.

« Religiongeschichtliche Schule »

Il s'agit, depuis le début du XX^e^ siècle, de recherches comparatistes qui répondent, en gros, à un triple dessein : situer les origines de la gnose dans les vieilles religions orientales (Babylone ; Égypte ; Iran) ; mettre en relief les rapports avec des sectes judéo-chrétiennes hétérodoxes, baptistes (l'elkasaïsme, auquel, on l'a dit, appartint le jeune Mani ; on se rappellera au passage que le manichéisme, qui devait naître au III^e^ siècle, est morphologiquement une gnose, et une gnose chrétienne), ou avec le

mandéisme[6] ; attirer l'attention sur l'hermétisme. Ces travaux replacent le gnosticisme dans une histoire globale et analysent des « modèles » spirituels. Ils aboutissent cependant à diluer la spécificité du gnosticisme chrétien.

Réflexions sur les hypothèses génétiques

Entre ces hypothèses on ne choisira pas : elles ont chacune sa part de vérité, et chacune ses limites, évidentes.

On notera que, en tout état de cause, la recherche contemporaine, entre autres grâce aux lumières apportées par Nag-Hammadi, a renoncé à voir dans l'histoire du gnosticisme un développement simple, à partir de quelques grands ancêtres : elle insiste sur l'enchevêtrement, le « buissonnement ». (À quoi s'ajoute une question connexe : sur quelle base, précisément, attribuer tel traité à telle école ? Faut-il même chercher des attributions, au risque d'entériner des schémas arbitraires ? Voir par exemple le cas de l'*Apokryphon de Jean*, que les spécialistes ont tour à tour imputé aux séthiens – en s'appuyant sur Irénée –, aux ophites, aux barbéliotes… Partout ici on doit rester conscient des pièges que recèle une science trop carrée dans ses rapprochements.) On observera de même que le gnosticisme n'est pas, à la différence du marcionisme ou, dans un autre genre, plus tard, du manichéisme, *stricto sensu*, en général, un dualisme : le monde phénoménal n'est le plus souvent qu'une dégradation, hideuse, du monde supérieur. On relèvera enfin que le gnosticisme ne saurait s'assimiler à un platonisme ; il est révélateur que le fondateur du néo-platonisme, Plotin, ait écrit contre les gnostiques ; car, tout dégradé qu'il soit, le monde des phénomènes reste chez Platon et ses héritiers un cosmos organisé, image du monde des Formes ; le monde inférieur des gnostiques n'est que fureur, ténèbres et immondices.

Les recherches comparatistes (« Religiongeschichtliche Schule »), en soulignant des analogies au-delà du christianisme, ont donné naissance à une nouvelle approche qui double l'enquête historique d'une analyse phénoménologique (descriptive) et dégage les traits constitutifs de l'attitude gnostique. Démarche qui implique la nécessité de définir plus strictement le gnosticisme chrétien. Et qui n'exclut pas l'analyse formelle (structurale) des mythes.

Nouvelle approche

Gnose et gnosticisme

La *gnose* en général professe une doctrine du salut par la connaissance. Elle n'est pas un phénomène qui se limite à une sphère chrétienne ou christianisante.

On réservera le terme *gnosticisme* pour désigner les systèmes gnostiques marqués, même superficiellement, par le christianisme, mais se caractérisant comme un antilégalisme qui s'exprime en une prolifération d'écrits (scriptomanie). Il ne fait pas de doute que les gnostiques ainsi entendus se sont voulus chrétiens – mais d'un christianisme hétérodoxe aux yeux de la Grande Église. Et, à l'évidence, ce gnosticisme doit se comprendre dans le débat crucial du premier christianisme : son rapport à l'Ancien Testament et au judaïsme – d'où les réactions de l'« orthodoxie » en recherche de sa propre expression.

L'attitude gnostique

Les historiens s'accordent pour définir cette attitude comme une « mystique » de l'identification et de mépris envers un monde matériel hostile, qui serait l'œuvre d'un démiurge mauvais ou incompétent. Le gnostique, par l'illumination de la connaissance, s'est découvert une âme parcelle du monde supérieur (voilà l'identification) et en conçoit un sentiment d'étrangeté à l'ici-bas. D'où, chez lui, envers la chair méprisée, deux attitudes contradictoires, mais également possibles, selon les sectes : refus rigoriste (encratisme*) ou libertinage irresponsable. D'où aussi, chez le gnostique chrétien, le rejet du Dieu créateur de l'Ancien Testament et de sa Loi (celle donnée à Moïse) et le docétisme* (Jésus, envoyé d'en haut, n'a pu véritablement s'incarner). Le gnosticisme monnaie cette attitude fondamentale en des mythes luxuriants.

Présentation des doctrines. (1) Les premiers systèmes[7]

Préalables

La *diadochè* (transmission) hérétique selon Hégésippe, vers 150 (*in* Eusèbe, *HE* 4, 22, 4s.) : un certain Théboutis aurait, à partir de sept sectes juives, introduit l'hérésie ; parmi ses héritiers, Simon le Mage, de Samarie, qui serait l'ancêtre du gnosticisme, après 70. Les « Pères » (hérésiologues orthodoxes), à l'instar d'Hégésippe, distinguent des groupes qu'ils rattachent entre eux dans une généalogie : simoniens, ménandriens, satorniliens, barbelo-gnostiques, ophites (ou naassènes : adorateurs du serpent – *Naas*, en araméen –, qui aurait transmis la gnose à Adam et Ève, par hostilité au dieu juif, créateur…), séthiens, etc.

Il faut y insister : ces amalgames et ces filiations ont toutes chances d'être factices. Face à la succession épiscopale – on retrouvera la notion –, les « orthodoxes » imaginent une séquelle à la fois déroutante et parallèle, par volonté polémique et classificatoire : dénoncer une caricature infernale de l'apostolicité, essayer de s'orienter dans un maquis dangereux.

Trois précurseurs

(1) Simon

Le personnage est connu par les *Actes* (canoniques) *des Apôtres* et par ceux (apocryphes) *de Pierre*. Des renseignements plus circonstanciés se lisent chez Justin, natif de Samarie lui aussi, dans Irénée, chez l'auteur des *Philosophoumena*, et, sur le mode comique, dans Tertullien, *De l'âme*.

Simon, Dieu suprême, associé à Hélène, sa « première pensée », est venu sauver l'homme des anges qui ont fait le monde – très mal –, et inspiré l'Ancien Testament. Irénée stipule que la première pensée fut envoyée par Simon pour créer les anges puis se trouva retenue captive par eux et tourmentée au long des âges, jusqu'à tant que Simon, survenant, la tire de la fange. Condamnation, donc, du dieu de l'Ancien Testament et de la création, son œuvre. Et singulier syncrétisme « gréco-juif » : Hélène est une figure mythologique, honorée en Samarie.

(2) Ménandre

« Disciple » de Simon, il pratiquait la magie théurgique (pour contraindre les êtres célestes d'obéir à l'opérateur) et faisait de la

déseschatologisation l'axe de sa doctrine (le baptême donne de ressusciter *illico* !).

(3) Satornil (Saturnin)

Antiochien, « disciple » de Ménandre, il postulait deux races d'hommes : les bons et les méchants, tous créés par les anges (exactement, par 7 archontes – dont le dieu des juifs), eux-mêmes ouvrage du Père inconnu, Puissance d'en haut. Les bons sont ceux qui ont reçu du Père une étincelle de vie. Aidés par les démons, les méchants oppriment les bons jusqu'à ce que le Christ paraisse, sans s'incarner, pour le salut des seconds, en ruinant, du coup, les archontes et en détruisant l'œuvre de Satan (mariage et procréation).

Traits caractéristiques de deux autres « systèmes »

(1) Basilide

Il enseignait que le Christ, Intellect du Père inengendré, était descendu à travers les 365 cieux pour venir libérer, par sa seule révélation, la semence d'en haut fourvoyée dans le cosmos mauvais.

(2) Carpocrate

Chez lui comme chez les autres, banale hostilité à la Loi du dieu mosaïque. Mais un trait original, l'amoralisme : les carpocratiens surmontaient les passions en expérimentant toutes choses.

Présentation des doctrines. (2) Un système classique : le valentinianisme

La carrière de Valentin et les écoles valentiniennes

Originaire d'Égypte, il vint à Rome où il aurait brigué le siège épiscopal en 140. Il fut écarté, dit-on, et aurait, de dépit, versé dans l'hérésie. Des œuvres de Valentin subsistent, outre des fragments dans Clément d'Alexandrie, et probablement l'*Évangile de Vérité*, retrouvé à Nag Hammadi.

À sa mort, deux écoles se forment, selon les hérésiologues : orientale (Théodote), plus fidèle au maître ; italique (Ptolémée ; Héracléon, qui fut le premier commentateur de l'évangile [canonique] de Jean), plus importante. Le mouvement prit donc une grande ampleur : s'il n'est pas le seul courant gnostique de son temps, il apparut comme dangereux par la qualité de ses docteurs, et par sa modération. D'où les réfutations « orthodoxes ».

Le mythe valentinien

(D'après la grande notice d'Irénée, *Aduersus haereses* I, qui suit Ptolémée. Le présent exposé néglige les divergences de détail entre les différents didascales valentiniens.)

En « Dieu », existent deux réalités fondamentales : le *Plérôme* (plénitude des puissances divines) et les *Éons* qui par couples « sexués » (« syzygies ») forment le Plérôme (Père ou Abîme/Réflexion ou Silence [grec : *Sigè*, fém. !] ; Entendement/Vérité ; Discours/Vie ; Homme/Église – soit l'Ogdoade, ou double Tétrade, à quoi s'ajoutent les émanations des 22 autres Éons, pour former les 30 Éons du Plérôme).

Le 30e Éon, *Sophia* (Sagesse) désire connaître le Père : égarée par une « Intention » passionnée, elle remonte vers lui. Elle est arrêtée par la Limite qui circonscrit la première Tétrade. Limite réintègre Sophia à sa place, expulse Intention dans un « lieu intermédiaire », où elle constitue une seconde Sagesse, « Achamoth » selon Irénée.

Le salut d'Achamoth s'opère en deux temps. Le Père émet un nouveau couple d'Éons, Christ et Esprit-Saint : Esprit-Saint harmonise le Plérôme, Christ s'étend sur la Limite et donne à Achamoth une première formation qui lui fait éprouver, en toutes sortes de passions, le désir du monde supérieur. Le Plérôme tout entier émet l'Éon Sauveur, ou Jésus, qui donne à Achamoth la conversion.

Des passions d'Achamoth naît la matière ; de sa conversion, le genre « psychique » ; de sa joie devant le Sauveur, le genre « spirituel ». Les deux premiers genres forment le monde façonné par le Démiurge, psychique. Ce Démiurge modèle Adam, corps (hylique, ou matériel) et âme (psychique), et lui insuffle sans le savoir un germe spirituel que lui-même possédait, toujours sans s'en douter (pneumatique).

Adam est le père des trois races d'hommes : hyliques (condamnés), psychiques (susceptibles, par les bonnes œuvres, d'acquérir un salut à leur mesure, avec le Démiurge : ce sont les chrétiens ordinaires), pneumatiques (que l'Éon Jésus vient sauver, non pas en s'incarnant, mais en prenant une enveloppe psychique, à la fois visible et invisible ; cette enveloppe psychique est le Christ du Démiurge, qui seul meurt sur la croix, pour le salut des psychiques).

Réflexions sur ce mythe

Les valentiniens, qui spéculent sur la vie intra-divine, furent-ils les premiers vrais théologiens du christianisme ? De ces spéculations en tout cas deux traits semblent à retenir : l'exemplarisme (les malheurs de Sophia et d'Achamoth sont un « double » mythique de l'aventure humaine) et la forte couleur psychanalytique (la passion de Sophia pour le Père).

L'anthropologie* et la sotériologie* valentiniennes reposent sur quelques concepts-clés : triade des races d'hommes ; salut du genre spirituel ; docétisme*.

Curieusement, l'*Évangile de Vérité* ne contient que fort peu de mythologie : stade prémythique ou stade ultérieur démythologisé ? En fait, c'est un autre moyen de s'exprimer : propagande exotérique, moins étrange pour les chrétiens de la Grande Église, et plus attirante.

Marcion et le marcionisme[8]

Éléments biographiques

Né à Sinope dans le Pont et contemporain de Valentin, Marcion fut excommunié, dit-on, par son propre père – lequel aurait donc été évêque de la cité. Enrichi dans le commerce (il était armateur), il vint à Rome et fit don à la communauté romaine d'une belle somme d'argent. En 144, il rompit avec celle-ci (sa donation lui fut restituée). Il fonda alors son Église, et dut mourir vers 160.

Éléments doctrinaux : description et caractérisation

Frappé par telles paroles prêtées à l'Éternel dans la Bible juive (par exemple Is 45, 7 : « C'est moi qui crée les maux »), et par le désordre régnant dans le monde, Marcion oppose deux dieux : le dieu juste de l'Ancien Testament, qui crée le monde avec la matière mauvaise et retient l'homme sous l'esclavage de la Loi mosaïque, et le dieu bon, infiniment supérieur, dont l'autre n'a même pas conscience. Quand les temps furent accomplis, avant que le créateur n'envoyât son christ, le dieu d'amour dépêche le sien pour le salut des hommes. Mais il n'y a pas d'Incarnation : méprisant la création mal bâtie du dieu de justice, Marcion professe, de manière logique, un docétisme* absolu (qui exclut *ipso facto* la réalité du crucifiement de Jésus – comme aussi bien celle de sa naissance) et, dans le domaine éthique, un encratisme* rigoureux qui proscrit le mariage.

Harnack a soutenu que le marcionisme différait fortement du gnosticisme : il ne repose pas sur la notion de connaissance (*gnosis*) mais sur celle de foi (*pistis*) – d'accueil du dieu miséricordieux qui, ému par le malheur des hommes qu'écrase le créateur, les sauve en envoyant son fils. Le dualisme de Marcion, mettant en son centre la foi, apparaîtrait au fond comme un paulinisme exacerbé : durcissant la distinction entre deux « économies », il prétend couper le christianisme de ses racines juives. En fait, il faut nuancer les vues du grand historien allemand. Le marcionisme présente des traits gnostiques indubitables : encratisme*, antilégalisme, docétisme*. Et il se pourrait que Marcion doive sa théorie des deux dieux au gnostique Cerdon.

Marcion et l'Écriture

Marcion a fait œuvre d'exégète. Le rejet de l'Ancien Testament entraîne le rejet quasi total du Nouveau, en toutes ses parties contaminées par les Livres sacrés des Hébreux. Conformément aux lignes directrices de sa pensée, Marcion ne reçoit comme Écriture que l'*Apostolikon* (corpus paulinien – à l'exception des Pastorales) et l'*Euangelion* (évangile de Luc, disciple de Paul), l'un et l'autre expurgé de tout souvenir juif (Tertullien parle d'une exégèse « au couteau »). Pour mettre en lumière ce qui lui apparaissait comme des incohérences et des contradictions internes de l'Ancien Testament, preuve à ses yeux de son infériorité, Marcion avait rédigé des *Antithèses*.

L'Église marcionite se maintint en Occident au moins jusqu'à la fin du IIIe siècle, et en Orient jusqu'au Ve. Au plus fort de son succès, le marcionisme représenta pour la *catholica* un vif danger : de fait, à la différence des lâches conventicules gnostiques, il s'était forgé une forte armature ecclésiastique et eut ses martyrs (ainsi un certain Métrodore, cité dans les *Actes de Pionius* 21, 5-6[9]).

Le montanisme[10]

L'exposé sera assez bref : le montanisme est doctrinalement plus pauvre que le gnosticisme. Ses débuts sont entourés d'obscurité, les documents originels ayant disparu et la polémique catholique n'étant accessible qu'à travers Eusèbe.

Quelques données

Origines et traits constitutifs

Dès les années 150 peut-être, au plus tard vers 170, en Phrygie, un extatique du nom de *Montanos* (Montan) se fait passer pour l'organe du Paraclet promis par l'évangile de Jean (les polémistes diront, exagérant sans doute : pour son « incarnation »). Il est escorté de deux femmes, Prisca et Maximilla, qui elles aussi vaticinent, en des transes où leur personnalité paraît suspendue.

Cette « Nouvelle Prophétie » présente, d'emblée semble-t-il, trois traits. De nature « *charismatique* », le mouvement exalte les dons de l'Esprit tels qu'ils avaient déjà secoué les communautés primitives, d'après les *Actes des Apôtres* et les lettres de Paul. Il s'inscrit dans une perspective d'exaspération *eschatologique* (nommément millénariste) : la fin est là. Il impose le *rigorisme moral* : jeûnes renouvelés, méfiance à l'égard du mariage (plus tard, prohibition seulement du remariage), recherche indiscrète du martyre.

La réception : animosité et bienveillance

L'explosion montaniste, du fait de son allure désordonnée, anarchique, et, du coup, dangereuse, rencontra l'hostilité de l'épiscopat asiate. C'est contre elle que s'assemblèrent, en Asie, les premiers conciles. Elle suscita également, et très vite, dans la même région et alentour, des contradicteurs, que mentionne Eusèbe, *HE* 5 (16 : Anonyme antimontaniste ; 17 : Miltiade ; 18 : Apollonios ; 19 : Sérapion d'Antioche).

Cela n'empêcha pas le montanisme de s'étendre. On le retrouve à Rome sous Éleuthère (cf. lettres des martyrs lyonnais), et, à Lyon même, Irénée lui témoigne de la sympathie. En Afrique, au début du IIIe siècle, il devait séduire le compilateur de la *Passion de Perpétue*, et, surtout, Tertullien.

Montanisme et tradition asiate

Le montanisme n'est pas sans racines. Il retient, en les exacerbant, ou en les déformant, plusieurs aspects du christianisme johannique et asiate :

- le titre de « Paraclet » est dans l'évangile de Jean ;
- le millénarisme est dans l'*Apocalypse de Jean* ;
- de même le goût du martyre (affrontement violent avec « Babylone », la « grande prostituée », c'est-à-dire Rome, cité de Satan).

Ajouter que le montanisme est quartodéciman. La place des femmes comme prophétesses, si remarquable (avec les figures de Prisca et Maximilla), est peut-être aussi à référer à certains aspects du christianisme asiate (les filles du diacre Philippe, demeurées vierges, et qui prophétisaient, à Hiérapolis de Phrygie ; la pseudo-prophétesse, surnommée Jézabel, stigmatisée en Ap 2, 20s., qui sévissait à Thyatire, ville qui devait être, et très tôt, un fief montaniste…).

La prophétie, en général, et la continence sont des caractères particulièrement prisés par la tradition asiate (les filles de Philippe ; l'« eunuque » Méliton). Et, de toute manière, les dons de l'Esprit n'avaient jamais vraiment disparu des Églises depuis les Apôtres, comme l'assure Irénée, *Haer.* 2, 31, 2 ; 2, 32, 4 ; 5, 6, 1 (cf. Eusèbe, *HE* 5, 7).

Détail convergent : les adversaires romains du montanisme, au début du IIIe siècle (par exemple un presbytre nommé Caius), allèrent jusqu'à

refuser la canonicité de l'évangile de Jean et de l'*Apocalypse*.

Enjeux du montanisme et interprétation du phénomène

Pour Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, le montanisme serait la réponse charismatique à une Église en voie d'institutionalisation et d'embourgeoisement.

En réalité, au début, il n'y eut pas, dans le montanisme, de protestation contre la « hiérarchie » ecclésiale, et, on l'a dit, le phénomène, s'il rencontra des résistances au motif de son exaltation, suscita la sympathie en raison de son pneumatisme. Aussi bien, le montanisme originel ne s'établit pas en Église schismatique (l'introduction de ministères propres aux groupes montanistes ne survint que plus tard, au IIIe siècle) et il garda la foi de la Grande Église (ce n'est, là aussi, que dans un développement postérieur qu'il devait être, et pour partie seulement, touché par des vues hétérodoxes en matière trinitaire).

Il faut résolument juger que, sur le fond de la tradition asiate, le montanisme est un mouvement de *revival* spirituel à couleur eschatologique et ascétique (au sens où, bien plus tard, aux XVIIIe et XIXe siècles, on devait appeler *revivals* les floraisons spirituelles en diverses dénominations protestantes).

Reste que ce *revival* a représenté, pour l'« orthodoxie » et sa laborieuse constitution, un événement ambigu. Pour nous en tenir au plus évident, d'un côté, il la favorise et l'appuie. Tel fauteur du montanisme (Tertullien) souligne à satiété que le rigorisme de la Nouvelle Prophétie se distingue du tout au tout de celui des gnostiques en ce qu'il ne repose pas sur une condamnation de la création matérielle, mais seulement sur l'idée de la proximité de la fin, qui nécessite une préparation morale drastique ; la présence des charismes venait à point nommé rappeler que les « pneumatiques » (spirituels) n'étaient pas que chez les gnostiques. D'un autre côté, le montanisme a marqué la réflexion sur la réception au canon de tel ou tel livre (évangile et surtout *Apocalypse* johanniques) ; surtout, il fut un répulsif dans cette maturation institutionnelle que, au moins implicitement, il minimisait, rejetant tout contrôle de l'autorité en

voie de formation. (À l'origine aussi de la méfiance, ou du redoublement de méfiance, envers les ministères féminins, ou envers un rôle joué par les femmes dans les communautés ?…) En ce sens, le montanisme pesa dans l'édification à la fois doctrinale et structurelle du catholicisme.

La « secte phrygienne », ou « cataphrygienne », poursuivit sa carrière en Orient, avec des choix institutionnels et même dogmatiques déviants, auxquels il a été fait allusion ci-dessus, jusqu'au VI^e^ siècle.

Répercussions sur l'orthodoxie du danger des dissidences

Le « challenge » et la riposte

Gnosticisme et marcionisme, par leur séduction sur des esprits que hantait le problème du salut, et en l'absence de frontières nettes entre tenants de la Grande Église et dissidents, furent, au II^e^ siècle, et au III^e^ encore, un gros danger pour le christianisme catholique. D'où l'effort pour élaborer une orthodoxie, fondée sur des critères que l'on voulait solides et sur un ensemble défini de textes ayant autorité.

L'élaboration du canon biblique

Devant des mouvements qui dévalorisaient, voire refusaient, les Écritures juives, et qui se livraient à la rédaction frénétique de textes sacrés, le christianisme de la Grande Église prend soin de marquer qu'il reçoit pour saintes les Écritures juives et établit un corpus de textes inspirés[11].

Le « fait canonique »

Le mot « canon », transcrit du grec, signifie « roseau », ou « bâton pour mesurer » : d'où, par métaphore, « norme ». On le trouve chez les philosophes anciens pour désigner la règle qui permet de distinguer le vrai du faux. Origène est le premier à avoir utilisé l'adjectif

« canonique » dans le domaine biblique ; le substantif est attesté dans le même domaine au IVe siècle. Le *canon* définit donc une *liste* de livres *normatifs*, parce que reçus comme inspirés : mais la *norme* importe plus que la *liste*. Telle quelle, l'application du concept de canon à l'Écriture est chrétienne et non pas juive – même si les rabbins ont opéré un tri entre les livres de l'Écriture.

Canon de l'« Ancien Testament »

Il n'est pas utile de détailler comment est peu à peu apparue, en Palestine, à l'époque hellénistique, la division de la Bible hébraïque en trois sections (Loi, Prophètes, Écrits). Il vaut mieux souligner le caractère fluctuant du nombre des livres tenus alors pour inspirés : les découvertes de Qumran en font foi. Vu ce contexte, rien d'étonnant que les juifs d'Alexandrie aient agrégé à la Septante des livres (grecs, ou traduits en grec) que les juifs palestiniens n'incluaient pas dans leur Bible (mais la notion de canon « alexandrin » est un fantôme). En tout cas, les rabbins de Iamnia/Yabné, sans doute en partie contre les chrétiens – mais aussi contre les spéculations apocalyptiques –, arrêtèrent une liste, courte, de livres « qui souillent les mains » (comprenons : sacrés), écrits en hébreu et en araméen (aucun livre grec).

Les chrétiens, aux IIe et IIIe siècles, ne se tinrent pas à tout prix liés par le « canon » de Yabné, et conservèrent celui de la Septante. Mais non pas de manière uniforme. On sait que la seconde épître de Pierre démarque certains passages de l'épître de Jude, mais en omettant sa référence au livre d'*Hénoch* : c'est que, selon toute apparence, entre-temps, était intervenue la décision de Yabné, qui avait écarté ce livre. Méliton, dans un document que cite Eusèbe (*HE* 4, 26, 12), fournit un catalogue proche du canon hébraïque, qu'il déclare avoir rapporté d'Orient. Origène reçoit ce que les modernes appellent « deutérocanoniques », mais, dans la controverse avec les juifs, il s'en tient aux livres reçus par eux. Les hésitations persisteraient au IVe siècle. La question de la clôture du canon chrétien de l'Ancien Testament est donc complexe.

Canon du « Nouveau Testament »

Ce n'est que progressivement, au cours du IIe siècle, que certains au moins des livres qui aujourd'hui le composent ont accédé à la même

dignité « scripturaire » que l'« Ancien Testament », pour former une Bible chrétienne en diptyque.

Assez tôt, des écrits apostoliques, ou réputés tels, ont pu être rassemblés en collections. 2 P 3, 16a se réfère à un « corpus » des lettres de Paul comme à une autorité. Justin (*Apol*. 1, 67, 3) témoigne que, dans les liturgies, les « *Mémoires* des Apôtres » étaient lus au même titre que les « écrits des prophètes » : il s'agit sans doute des évangiles, et plutôt sous la forme de livrets séparés que sous l'aspect d'une « concordance ».

2 P 3, 16b renvoie aux lettres de Paul comme à une « Écriture » (*graphè*), et une homélie du IIe siècle (seconde moitié), que les modernes nomment « Deuxième lettre de Clément », introduit avec le même mot une citation de Mt 9, 13 (2, 4). L'usage que fait Irénée de *graphè* et *gegraptai* (« il est écrit ») confirme l'évolution. Tertullien, pour désigner un ensemble de textes, parle parmi les premiers de « l'un et l'autre Testament » (*Marc.* 4, 1, 1).

Quant au contenu du « Nouveau Testament », la détermination assez précoce des grandes lignes n'empêche pas les incertitudes de détail. La réduction marcionite du canon néo-testamentaire à l'*Euangelion* et à l'*Apostolikon* (avec refus concomitant de l'Ancien Testament) a marqué une étape décisive dans la prise de conscience orthodoxe. Irénée (*Haer.* 3, 11, 7-9) soutient qu'il faut recevoir l'« Évangile tétramorphe », comme il y a quatre vents, et quatre Vivants autour du trône divin d'après Ap 4, 6-8[12]. Des années 165-185, selon toute probabilité, date une liste (aujourd'hui mutilée dans son début), en latin, et d'origine romaine, appelée *Canon de Muratori* (du nom de l'érudit qui la découvrit au XVIIIe siècle dans un manuscrit du VIIIe conservé à l'Ambrosienne de Milan) : ce canon ignore He, Jc, 1-2 P et 2-3 Jn, joint l'*Apocalypse de Pierre* à celle de *Jean*, et n'admet le *Pasteur* d'Hermas que pour la lecture privée (non liturgique). Dans la suite, des doutes persistent contre certaines épîtres catholiques (Jc ; Jude ; 2 P ; 2-3 Jn). Tertullien attribue l'*Épître aux Hébreux*, qu'il cite, à Barnabé. Et, au début du IIIe siècle, Caius, prêtre romain, suspecte, par antimontanisme, la littérature johannique. L'accord se fait peu à peu : le canon actuel serait l'objet d'une fixation définitive au IVe siècle.

Principes de canonicité

On partira d'une lettre que Sérapion, évêque d'Antioche (sous Septime Sévère), adressa aux fidèles de Rhossos (Syrie ou Cilicie) sur l'*Évangile de Pierre* (extrait dans Eusèbe, *HE* 6, 12, 2-6). Cet évangile, déclare l'évêque, est à rejeter parce qu'il n'est pas *reçu* dans l'Église, et que, aussi bien, ses tendances docètes, ou plutôt le parti qu'en tirent certains docètes, contredisent la règle de foi. Principe, donc, de *réception traditionnelle*, et principe d'*orthodoxie* – en tension dialectique : les livres reçus sont jugés sur leur conformité à la règle de foi que d'autre part ils expriment et garantissent[13]. Ces deux principes renvoient en fait à un unique critère : celui d'*apostolicité*.

Définition d'une critériologie* et consolidation d'une base dogmatique

Hérésie et orthodoxie : naissance d'un couple[14]

Au cours du IIe siècle le concept d'*orthodoxie* se bâtit sur deux idées corrélatives : *primat* chronologique de la vérité et *dévolution* de celle-ci claire et ininterrompue. Les hérésies viennent après l'orthodoxie, dont elles sont une déviation, selon un schéma « antérieur/postérieur » (antériorité de la vérité / postériorité du mensonge) ; la vérité originelle est transmise, en pleine lumière – par opposition aux doctrines secrètes des didascales hétérodoxes –, sans discontinuité, de Dieu au Christ, du Christ aux Apôtres, des Apôtres aux Églises qu'ils ont fondées et aux chefs qu'ils ont établis sur elles, les évêques (apostolicité, ou succession apostolique). Le premier témoin de ces critères fut, on l'a vu, Hégésippe, que cite Eusèbe. Irénée puis Tertullien en perfectionnent la technicité (Irénée emploie l'expression « tradition apostolique », *paradosis apostolikè*, dans le sens *objectif* de « vérité transmise », et non pas *actif* de « fait de transmettre »). Leur émergence va de pair avec celle d'une autorité institutionnelle qui à la fois les fixe et s'en réclame, et qui sanctionne les transgressions. Ainsi, non sans mal, s'établit une frontière entre « dissidents » et « orthodoxes ».

Les données dogmatiques fondamentales : portée et signification de la réaction catholique

Le christianisme catholique est amené à insister sur quelques données. Le monde matériel (le corps charnel) est bon, et œuvre d'un Dieu sage[15]. Ce Créateur se révèle dans l'Ancien Testament, et la Loi qu'il donne à Moïse est bonne, en tant qu'elle prépare la venue de Jésus-Christ. Point de contradiction entre les deux Testaments : ils forment les étapes d'une seule histoire du salut, qui culmine en Christ. Le salut atteint même la chair, promise à la résurrection : car le Dieu sage est aussi assez puissant et assez aimant pour savoir, même en ce qui est le plus loin de lui (le monde matériel, le corps charnel) diffuser le bien et déployer la force ordonnatrice et salvifique de son amour, qui est sa gloire (le propos orthodoxe est de la sorte, au fond, d'un strict théocentrisme).

Ces données « cristallisent » dans des confessions de foi le plus souvent à deux articles (le Père et son œuvre ; le Fils, son être et son œuvre ; l'Esprit n'est pas mentionné, ou l'est peu : mais on hésitera à parler de « binitarisme »). L'expression « règle de foi » (*kanôn tès pistéôs* ; *regula fidei*) se rencontre couramment chez Irénée et Tertullien. Elle ne recouvre pas un symbole* baptismal.

Ainsi se trouvait réaffirmé le lien avec l'héritage juif, d'une manière, il est vrai, qui relativisait celui-ci. Adaptant contre les gnostiques des thèmes qui dans le même temps servaient contre les rabbins, la Grande Église se revendiquait comme le véritable Israël, où s'accomplissent les promesses. Ce que nous allons vérifier chez deux des grands docteurs de la fin du IIe siècle : Méliton et Irénée. Subsidiairement, on relèvera que, pour combattre le mépris où les gnostiques tenaient le cosmos, les orthodoxes cherchèrent souvent des arguments dans l'optimisme stoïcien (l'Univers est régi par une Providence qui ne laisse rien au hasard)[16].

Méliton[17]

Vie et œuvres

Évêque de Sardes au IIe siècle, ascète, ou plutôt continent (« eunuque », au sens métaphorique), il fut l'un des « luminaires » de l'Asie quartodécimane, selon la lettre de Polycrate d'Éphèse au pape Victor, citée par Eusèbe (*HE* 5, 24, 5). Peu de choses sont connues de lui, et seulement par Eusèbe.

Celui-ci donne une longue liste d'œuvres. Toutes sont perdues. Sauf une « homélie » *Sur la Pâque*, retrouvée dans des papyri, et des fragments – entre autres d'une *Apologie* à Marc Aurèle (morceaux dans Eusèbe, *HE* 4, 26, 5-11). L'authenticité du *Peri Pascha* est admise à peu près par tous ; la critique des fragments est à mener avec rigueur, surtout pour ceux qui figurent chez des auteurs tardifs, dans des contextes théologiques bien différents.

Le Peri Pascha (1). Présentation

C'est une homélie, ou, mieux, un *enkomion* (discours d'éloge), en style abondant, rimé et rythmé, caractéristique de la rhétorique asiate. La pièce fut prononcée au cours de la célébration pascale, après lecture du texte de l'*Exode* sur la libération d'Égypte et sur l'agneau pascal. Il offre une interprétation typologique de l'épisode – c'est-à-dire entendu comme préfigurant la geste salvatrice de Jésus, Agneau véritable.

Le Peri Pascha (2). Grands traits de sa doctrine

Un passage s'explique avec toute la clarté souhaitable sur ce genre d'exégèse.

Prophéties et types selon *Peri Pascha* 35-40[18]

Ce qui a été dit et ce qui s'est passé n'est rien, bien-aimés, s'il est séparé de sa signification symbolique et du plan tracé d'avance. Tout ce qui arrive et tout ce qui se dit participe du symbole

> – la parole, de la signification symbolique ; l'événement, de la préfiguration –

afin que, comme l'événement est manifesté par sa préfiguration,

de même aussi la parole soit éclairée par son symbole.

À moins d'un modèle, une œuvre ne se construit pas. Ou ne la voit-on pas à travers l'image qui la préfigure ? Telle est même la raison de la construction d'un modèle ou en cire, ou en argile, ou en bois : pour qu'on puisse voir ce qui va être construit

> plus haut en grandeur
>
> et plus fort en résistance
>
> et beau de forme
>
> et riche d'équipement

grâce à une petite et périssable maquette. Mais lorsqu'a été réalisé ce à quoi (était) destinée la figure, alors, ce qui jadis portait l'image de ce qui va être est détruit, étant devenu inutile, parce qu'il a cédé son image à ce qui existe vraiment. Car ce qui était autrefois précieux devient sans valeur lorsque apparaît ce qui est réellement précieux.

> En effet, à chaque chose son moment,
> au modèle son propre temps,
> aux matériaux leur propre temps.
> Tu fais le modèle de l'œuvre. Tu le désires, parce que tu vois en lui l'image de ce qui va être. Tu fournis les matériaux pour le modèle. Tu désires celui-ci à cause de ce qui va s'élever grâce à lui.
> Tu exécutes l'œuvre, c'est elle seule que tu désires,
> elle seule que tu aimes,
> car en elle seule tu vois et le modèle et les matériaux et la réalité.
> Comme il en est donc des (choses) corruptibles,
> ainsi en est-il certainement aussi des incorruptibles.
> Comme il en est des (choses) terrestres,
> ainsi en est-il certainement aussi des célestes.
> En effet, le salut du Seigneur et la vérité ont été préfigurés dans le peuple (d'Israël),
> et les prescriptions de l'Évangile ont été proclamées à l'avance par la Loi.
> Le peuple était donc (comme) l'esquisse d'un plan,
> et la Loi (comme) la lettre d'une parabole ;
> mais l'Évangile (est) l'explication de la Loi et son accomplissement
> et l'Église le lieu de sa réalisation.

Israël est rejeté en tant que « déicide », dans une série de reproches qui forment comme la préhistoire des « impropères » de la liturgie du Vendredi saint[19].

La christologie* de Méliton souligne à la fois l'humanité et la divinité du Christ, dans une perspective antimarcionite et antignostique, renouvelant ainsi l'antidocétisme perceptible chez Ignace et chez Barnabé. Elle ne reprend pas la doctrine du Logos développée par les Apologistes – mais le titre de *Logos* se lit dans le *Peri Pascha* –, sans que pour autant il faille accuser Méliton de modalisme.

On voit ici construite une histoire organique du salut, qui situe les chrétiens à la fois face à Israël et face aux « hérésies ». Effort doctrinal qui fut aussi celui d'Irénée.

Irénée de Lyon[20]

Éléments biographiques

Le peu que nous savons vient d'Irénée lui-même et d'Eusèbe. Jérôme, *Vir. Ill*. 35 répète Eusèbe ; le témoignage tardif de Grégoire de Tours, *Hist.* 1, 27 ; *Mirac.* 1, 50, sur le martyre du saint, est très suspect. Eusèbe cite des extraits d'Irénée que nous avons, et en transcrit d'autres que nous n'avons plus, et qui livrent des données utiles (*HE* 5, 20, 4s. : *Lettre à Florinus*, sur ses relations avec Polycarpe ; ajouter, en 5, 4, la *Lettre des martyrs de Lyon à Éleuthère de Rome*, qui donne à Irénée le rang de « presbytre » et montre les confesseurs intercédant pour les montanistes d'Asie).

Irénée naquit à Smyrne, au plus tard vers 140, et, dans sa jeunesse, il fréquenta Polycarpe. On ne sait quand il vint à Lyon, après un passage par Rome. Il y fut fait presbytre. En 177, les martyrs l'envoient à Rome, porteur d'une lettre, et sans doute échappe-t-il ainsi à la persécution : voyage instructif, à plus d'un titre – sur les liens des jeunes Églises gauloises avec la communauté de la Ville, et les remous créés un peu partout par le montanisme. Revenu en Gaule, il fut établi évêque. Il intervint auprès de Victor dans l'affaire pascale. On doute qu'il ait été martyr sous Septime Sévère.

Œuvres : titres, contenus et sources

Eusèbe, *HE*, en divers endroits (4, 11, 2 ; 5, 20, 1s. ; 5, 24, 11s. ; 5, 26), fournit des titres de traités. Plusieurs sont vides pour nous ; les lettres aussi sont perdues – ainsi celles écrites à un certain Blastus, ou à Victor de Rome, sur la question pascale ; Eusèbe cite, on vient de le dire, un extrait d'une lettre à Florinus « De la monarchie, ou que Dieu n'est pas l'auteur du mal »). La *Lettre des chrétiens de Vienne et de Lyon à leurs frères d'Asie et de Phrygie* sort peut-être aussi du calame d'Irénée.

Deux traités seulement sont conservés, et dans des conditions curieuses.

Les 5 livres de la *Dénonciation et réfutation de la prétendue Gnose au nom menteur* (le titre exact s'inspire de 1 Tm 6, 20 ; on les nomme en général *Aduersus haereses*, « Contre les hérésies » ; vers 180 ?) subsistent partiellement en grec, totalement en traduction latine ancienne

(de date inconnue : antérieure à Augustin, qui la cite), en traduction arménienne pour les livres IV et V (à quoi s'ajoutent 33 fragments syriaques). Le livre I présente les doctrines gnostiques, pour en faire voir la nocivité par une simple exposition ; le livre II les réfute par les contradictions des gnostiques eux-mêmes ; les livres III, IV et V poursuivent la réfutation, en s'appuyant sur les Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament.

La *Démonstration de la prédication apostolique* ne fut redécouverte qu'en 1904, dans une version arménienne du v^e^ siècle. Le maître-mot de l'opuscule est « un seul et le même » : un seul et même Dieu, créateur et législateur, un seul et même Christ, une seule et même « symphonie », ou plutôt « harmonie », qui rassemble toutes choses en Christ.

La détection des sources est difficile. Irénée se dit héritier de Polycarpe (il dépend, en tout cas, de la tradition asiate) et donne quelques détails sur ses lectures (traités gnostiques qu'il avait entrepris de ruiner : lecture enrichie d'entretiens directs ; connaissance des *Logia* de Papias et des écrits de Justin – entre autres d'un *Contre Marcion*). Mais au-delà ? On ne sait que penser quant à l'utilisation par lui du *Syntagma* de Justin, des traités antihérétiques de Théophile (le *Contre Marcion* de celui-ci était-il composé au moment où fut rédigé *Haer*. ?), des lettres d'Ignace. Pour la mise en œuvre, Irénée a-t-il procédé à un collage sans âme ni cohérence des pages qu'il tirait de ses devanciers, ou bien a-t-il une pensée suffisamment unifiée ? La critique aujourd'hui admet plus volontiers qu'il fut original.

Thèmes majeurs

Contre les gnostiques, Irénée brosse la vaste fresque d'une histoire du salut dont le Christ, Verbe incarné, est le centre, « récapitulant » (reprenant et portant à l'achèvement, selon un terme emprunté à Ep 1, 10) en lui toutes choses, et dont l'objectif divin est, en Christ, par l'action de l'Esprit, le salut de l'homme entier, jusque dans sa chair ressuscitée admise à voir le Père.

Dieu a créé le monde par ses « deux mains » : le Fils, Verbe et Sagesse, et l'Esprit saint[21]. Irénée affirme pleinement la divinité du Fils

et celle de l'Esprit. Mais il se montre peu enclin aux spéculations sur les processions* (ou prolations*) des Personnes* divines : les gnostiques s'étaient beaucoup dépensés en ce domaine, et Irénée croit devoir faire acte de prudence.

Dieu a donné sa Loi à Moïse : préparation et préfiguration, en gestes et en paroles, de la venue du Christ. D'où, spécialement en *Haer.* IV, la mise en œuvre d'une exégèse vétéro-testamentaire tout axée, dans les pas de Justin et de Méliton, sur la typologie*. Et une conception de la Loi (des prescriptions cultuelles, des tabous alimentaires et de la circoncision – mais non pas du Décalogue, « préceptes naturels » appelés à subsister) qui souligne que, faisant peser sur les juifs, pour un temps, le joug de la servitude, et les contraignant à obéir, elle laissait espérer la libération définitive en Christ. Théorie de la caducité de la législation mosaïque et de son caractère provisoire qui se veut respectueuse de la doctrine paulinienne sur le rapport entre Loi et grâce.

Le Verbe incarné est vrai Dieu et vrai homme. Irénée marque avec autant de vigueur l'unité* du Christ que la distinction de ses natures*. Dans sa chair, et plus encore dans la gloire de sa Résurrection, le Verbe est la véritable et parfaite image et ressemblance du Père (l'expression « image et ressemblance » vient de Gn 1, 26). En lui, tout homme, qui est image de Dieu, devient, plus nettement, ce qu'Adam en Éden n'était qu'à l'état d'ébauche : ressemblance du Père par le don de l'Esprit. Une ressemblance qui s'accomplira de manière totale à la résurrection générale. L'Incarnation n'apparaît pas, de la sorte, comme la condition de la Rédemption ; elle est, indépendamment du péché et de son rachat, la réalisation du dessein même de la création : unir la créature à son Créateur.

Cette pensée tient fortement liées triadologie*, christologie*, anthropologie* et sotériologie*. Elle apparaît comme une synthèse de l'orthodoxie en gestation. Elle a deux conséquences encore, en matière de critériologie* et d'eschatologie*.

Dans le droit fil de l'histoire du salut qu'il déroule, Irénée élabore une critériologie*. De celle-ci nous avons retracé plus haut les grandes lignes : la vérité a été enseignée par le Christ aux Apôtres, et par les Apôtres transmise aux communautés et à leurs évêques. La critériologie* se fonde sur une ecclésiologie* : dans la transmission (ou tradition), la

succession épiscopale constitue l'épine dorsale et, dans la succession, l'Église romaine joue un rôle crucial.

Irénée était millénariste. Nous définirons plus loin le millénarisme. Mais il convient de noter qu'il est en consonance, chez lui, avec le reste du « système » : il importe que la chair s'habitue à vivre avec Dieu. Car ce qui est au cœur, chez l'évêque de Lyon, c'est la valorisation du temps de l'histoire, comme maturation de la gloire.

Conclusion

L'effort des penseurs chrétiens du IIe siècle aboutit à la constitution d'une histoire du salut qui leur permît de situer leur foi par rapport à la révélation désormais désignée comme vétéro-testamentaire. D'où une argumentation à triple visée : contre les juifs, pour revendiquer, en le relativisant, leur héritage ; contre les gnostiques, pour affirmer la validité permanente, au moins partielle, de cet héritage ; contre les païens, et leur traditionalisme, pour montrer que ledit héritage préservait la nouveauté du christianisme d'être une innovation sans racine. La « jeune » vérité chrétienne s'affichait ainsi comme un couronnement paradoxalement fidèle aux promesses des origines. Cette argumentation repose sur la définition de critères d'orthodoxie et une croissance institutionnelle que favorisa aussi le rejet de l'« anarchie » montaniste.

Le même effort aboutit à des affirmations dans l'ordre christologique et trinitaire pour sauvegarder la centralité du salut en Jésus-Christ. Ces affirmations qui, au besoin, chez les Apologistes, récupéraient des mots, sinon des idées, philosophiques, et qui n'hésitaient pas à s'inspirer de spéculations gnostiques, entendaient situer le fait de Jésus-Christ en son double aspect humain et supra-humain. Mais la théologie du Logos se heurtait à d'autres représentations, souvent plus anciennes dans le mouvement chrétien (à cet égard on observera la tendance de Méliton et Irénée, d'origine asiate, à un certain « unitarisme* » ; on ne saurait pour autant affirmer sans simplisme qu'il y a là une théologie propre à l'Asie). Cette tension devait polariser l'histoire doctrinale au IIIe siècle.

Chapitre 11

Aspects doctrinaux (IIIe siècle)

1. L'Occident

Si le IIe siècle fut un siècle où la foi essuya ses « maladies infantiles », le IIIe ne fut pas moins capital. Dans un monde mental, païens et chrétiens confondus, en profonde mutation il se leva des théologiens dont la pensée pèserait lourdement sur l'avenir (Tertullien ; Origène surtout).

Adoptianistes et monarchiens[1]

Vers la fin du IIe siècle et dans les premières décennies du IIIe, le paysage doctrinal fut bouché par des « hérésies » d'ordre trinitaire et christologique, adoptianisme* et monarchianisme*.

L'adoptianisme*

L'adoptianisme* (nom moderne) se définit comme une hérésie christologique, portant sur la conciliation du divin et de l'humain en Jésus : celui-ci serait un homme divinisé pour ses mérites (quand ? au baptême par Jean, dans le Jourdain, ou à la Résurrection…).

À Rome, sous Victor, le chef de file du mouvement fut Théodote le Corroyeur. Il eut pour disciple Théodote de Byzance, dit le Banquier. Plus tard, entre 230 et 250, parut Artémon (ou Artémas).

Les adoptianistes soutenaient que leur doctrine était l'antique croyance des évêques romains. De fait, on a vu comment un certain « adoptianisme* » est perceptible dans le *Pasteur* d'Hermas. Quoiqu'il prétendît ne s'appuyer que sur les données évangéliques, cet enseignement, pour mieux creuser la distance entre l'homme et Dieu, recourait aux outils qu'offrait la logique (stoïcienne et péripatéticienne), et se réclamait de la science (Euclide, Galien)[2].

Le péril monarchien

Le *monarchianisme** est une hérésie trinitaire. Comme l'indique son nom, dont ses promoteurs se targuaient, il exaltait la « monarchie » divine : un monothéisme strict, qui effaçait la distinction réelle des Personnes*. L'indistinction aboutissait, d'après ses adversaires, au *patripassianisme* : c'est en fait le Père qui aurait souffert sur la croix.

La doctrine s'alimentait à un vieux fond judéo-chrétien : on l'a vu par le rapport qu'en fait Justin, dans son *Dialogue*. Elle s'était affirmée au IIe siècle, en Asie, à Smyrne, avec un certain Noët. Elle avait passé dans Rome, avec Épigone et son disciple Cléomène. Elle devait pousser des surgeons en Afrique, au tournant du siècle, avec Praxéas, que combattit Tertullien.

Au début du IIIe siècle se place un personnage mal connu, originaire de Libye, dit-on, mais installé à Rome : Sabellius. Il devait rester le parangon du *modalisme* (vocable moderne), peut-être forme plus élaborée de l'unitarisme* monarchien. Selon le sabellianisme* les Trois (si l'on ose employer un lexique abstrait, anachronique mais suggestif) ne sont pas *en soi*, mais *pour nous* : non pas des « hypostases* », mais de simples « modes » de l'être divin[3].

Affinités

L'adoptianisme*, dans sa substance, d'une façon paradoxale, mais logique, revient au monarchianisme*. Il ne s'agit en fait que de la collation à Jésus de la force de l'Esprit et de son élévation auprès du Dieu unique. D'où, vu cette idée d'assomption, l'étiquette que la recherche aujourd'hui lui donne volontiers : « monarchianisme dynamique* ».

Aussi bien, adoptianisme* et unitarisme* apparaissent, chacun dans sa voie, comme des résistances jumelles à la doctrine du Logos, nées l'une et l'autre de tendances anciennes et bien ancrées (du moins pour l'unitarisme et l'adoptianisme *naïf*, façon « *Pasteur* » : car l'adoptianisme* *classique*, plus « rationaliste » et plus « intellectuel », plus sec affectivement, ne connut jamais une diffusion large). La doctrine du Logos, pour sa présentation d'un Fils divin faisant nombre avec le Père et inférieur à lui, était perçue comme un dithéisme subordinatien démarquant à l'excès la théologie hellénique.

Question subsidiaire : de l'Esprit

Les affirmations monarchiennes ne concernent pas la seule relation du Père et du Fils. La pneumatologie* est touchée. L'Esprit se trouve tour à tour figuré comme un simple attribut du Père ou comme l'« étoffe » même de la divinité – propre dans les deux cas à désigner ce qui dans le Christ est divin. Conceptions qui, en toute hypothèse, écartent la « personnalité » de l'Esprit (la polysémie du grec *pneuma*, comme du latin *spiritus*, aide à la confusion).

Cette hésitation sur l'Esprit n'est pas, du reste, cantonnée aux sphères dissidentes. Elle ressortit à un phénomène plus large. Aux IIe et IIIe siècles, dans plusieurs auteurs « orthodoxes »[4] on lit des formulations « binitaires », qui ne mentionnent que le Père et le Fils. D'autres, s'ils mentionnent l'Esprit saint, peinent à l'intégrer organiquement *aux côtés* du Père et du Fils[5]. Hésitation qu'ici aussi le lexique encourageait. Et favorisée par ceci que, en général, chez les paléochrétiens, l'Esprit se trouvait ressenti plus comme une réalité expérimentée que comme un objet de spéculation. Tandis qu'il importait au premier chef, contre les adversaires, d'éclaircir la relation du Père et du Fils[6].

Les Romains, du pape Victor au pape Denys

Prologue : Victor et l'adoptianime

Sous Éleuthère (175 ?-189), la chrétienté romaine avait été agitée par les remous que provoquait le montanisme (Eusèbe, *HE* 5, 15) : ces remous devaient perdurer jusqu'au début du IIIe siècle. Sous le successeur d'Éleuthère, Victor (189-199), d'origine africaine selon le *Liber Pontificalis*, et dont l'activité nous est connue par Eusèbe, *HE* 5, 22s., c'est l'adoptianisme* qui fit sentir sa virulence et afficha ses prétentions, que l'on a résumées plus haut. Victor, qui était énergique, prit des mesures : il excommunia les hétérodoxes.

« Hippolyte » et Calliste

Le monarchianisme* *stricto sensu* créa des difficultés sous Zéphyrin (199-217) et sous Calliste (217-222). Celui-ci avait été, au temps de Commode, esclave d'un chambellan du prince, Carpophore : condamné aux mines pour des malversations dont nous dégagerons plus loin la portée, puis gracié, il avait été fait diacre par Zéphyrin, auquel il succéda. Un presbytre romain, « Hippolyte », accuse Zéphyrin et Calliste d'avoir fait le lit du monarchianisme*, le premier par impéritie, le second par malice.

Le cas « Hippolyte » ou les méandres de la recherche

La figure d'« Hippolyte » a été fort malmenée par la tradition ecclésiastique ultérieure non moins que par l'érudition moderne. Ce que la science en dit aujourd'hui, non sans précaution, exige un détour, pittoresque parfois.

Le souvenir de l'homme semble s'être vite brouillé, dès l'Antiquité, malgré un legs littéraire considérable. Eusèbe le croit évêque, mais en Arabie. Jérôme n'est pas plus sûr. Le pape Damase (366-384) et le poète latin Prudence (époque théodosienne) imaginent son martyre, un 13 août, à l'instar de la mort du fils de Thésée, l'Hippolyte de la fable, traîné par

des chevaux furieux. Les traits du « Romain » n'ont repris de la consistance qu'à partir du XVI^e^ siècle.

En 1550, à Rome, on mit au jour une statue assise, décapitée. Inscrits sur le dos de la cathèdre, un comput pascal et des titres d'œuvres proches de ceux qu'Eusèbe et Jérôme prêtent à « Hippolyte ». La statue fut restaurée par Pirro Ligorio, qui refit une tête, aux traits traditionnels de philosophe enseignant, âgé et barbu. Elle trône aujourd'hui au pied du grand escalier de la Bibliothèque Vaticane. Au XIX^e^ siècle, on crédita « Hippolyte » de l'*Élenchos* (*Réfutation*) *de toutes les hérésies*, encore nommé *Philosophoumena*, en10 livres (livre I publié dès 1710, sous le nom d'Origène, livres IV-X en 1851 ; manquent les livres II et III). Au XX^e^ siècle, la critique, donnant un contenu à l'un des intitulés, vide jusque-là, porté sur la statue, reconstitua la *Tradition Apostolique*.

Tout cela composait, à la fin, un somptueux portrait. En trois plans.

La « biographie ». L'*Élenchos* montrait en « Hippolyte » un clerc ennemi de Calliste. La tradition en faisait un saint. On supposa donc un presbytre romain, rival de Calliste et un temps schismatique (premier « anti-pape » de l'histoire, par conséquent), mais qui était mort martyr aux mines de Sardaigne, aux côtés du pape légitime Pontien, vers 235, et qui s'était réconcilié avec l'Église *in extremis*.

Le bagage littéraire. « Hippolyte » se retrouvait pourvu d'un gros ouvrage polémique (l'*Élenchos* ; nous connaissons sa méthode hérésiologique), et, malgré des pertes, riche d'une œuvre exégétique, historique et dogmatique, voire liturgique, capitale, presque égale en quantité à celle d'un Origène (*Commentaires sur le Cantique des Cantiques* et *sur Daniel* ; traité *Sur l'Antéchrist* ; *Chronique* ; opuscule *Contre Noët*, peut-être morceau d'un traité plus vaste, le *Syntagma contre toutes les hérésies* ; *Tradition Apostolique*).

La « psychologie ». « Hippolyte » apparaissait comme un rigoriste conservateur, attaché au grec quand l'Église romaine passait au latin, et imbu de l'orgueil des presbytres de la Ville, face à l'évêque.

Le tableau fut lacéré, en 1947, par Pierre Nautin[7]. Selon lui trop de divergences intellectuelles et doctrinales (en pneumatologie* surtout) séparent l'*Élenchos* (et la *Chronique*) du « bloc » théologique et exégétique pour que le tout revienne à un seul homme. La première série, incluant les titres inscrits sur la statue, serait due à un prêtre romain nommé Josipe (lequel aurait vécu ce que, depuis le XIXe siècle, la vulgate érudite enseignait sur « Hippolyte »), le reste à un évêque oriental (de Palestine ou d'Arabie). Les similitudes entre la liste de la statue et celles d'Eusèbe et Jérôme, qui concernent l'oriental, n'auraient que peu de poids : elles s'expliqueraient par influence ou coïncidence.

Ces thèses, contestées sur le moment avec feu, ont, pas à pas, fait leur chemin[8]. Récemment, un chercheur a soutenu que, sous un nom unique, se cacheraient les membres d'une même « école » romaine, non schismatique ; car, à Rome, alors, le mono-épiscopat n'étant pas stabilisé, auraient coexisté des groupes dotés d'une large autonomie[9]. L'opinion majoritaire aujourd'hui incline à distinguer deux « Hippolyte » : elle a renoncé au « Josipe » que voulait Nautin[10], mais accepté entre les homonymes, à peu près contemporains, la différence d'origine (Rome et l'Orient) ainsi que la répartition des œuvres qu'il défendait. Tout n'est pas néanmoins parfaitement tiré au clair[11].

Vers le même temps (dans les années 70), on s'avisa que Ligorio avait sur la statue perpétré un attentat hardi : les dessins pris à la Renaissance, comme la finesse du drapé, imposaient de reconnaître qu'il s'agissait en fait d'une effigie de femme (sans doute une philosophe), placée peut-être à l'origine dans une bibliothèque près des rayons où auraient été rangés les livres de l'« Hippolyte » romain… La statue serait du IIe siècle, et les inscriptions du IIIe[12].

Calliste et les unitariens

« Hippolyte » (*Ref.* 9, 12, 1s.) a sur Calliste une longue notice, qui est un tissu de griefs. Elle est le fait d'un ennemi écrivant après la mort du pape : d'où le ton malveillant et les allégations tendancieuses. Nous verrons plus loin les accusations d'ordre moral ; bornons-nous ici aux aspects doctrinaux. « Hippolyte » accuse Calliste d'avoir favorisé le monarchianisme*.

Le pape aurait condamné, par ruse, Sabellius, pour mieux professer un unitarisme* décidé, empruntant tantôt à celui qu'il avait condamné (le Père et le Fils sont un même Esprit – sans que pour autant le Père ait *compati* avec le Fils, entendons : participé aux souffrances de la Passion), tantôt à Théodote (le Père serait en Jésus la part divine, le Fils la part humaine). Il est difficile d'affirmer que Calliste ait tenu cette théologie telle quelle, jusque dans ses outrances, et ses contradictions.

Il importe, en fait, de bien saisir sa position, et d'en voir les enjeux. On l'a dit plus haut : sans doute la piété populaire, portée à exalter la figure de Jésus-Christ, supportait mal la théologie savante des Apologistes. « Hippolyte », comme Tertullien vers la même époque, est héritier de cette théologie. Calliste et, avant lui, Zéphyrin auraient fait droit à l'aversion populaire[13].

Le cœur du IIIe siècle (240-270)[14]

Il faut pousser jusque-là le récit des affaires romaines. Même si, en chemin, nous évoquerons des figures, africaines ou orientales, dont nous n'avons pas encore fixé tous les traits.

Novatien[15]

Le romain *Nouatianus* fut sans doute élevé au presbytérat par le pape Fabien (236-250), quoiqu'il n'eût reçu que le baptême des « cliniques », lequel était, d'ordinaire, un empêchement à l'ordination*. Son prestige intellectuel dut jouer.

Il vient en pleine lumière avec la persécution de Dèce. Dans les *Ep*. 30, 31 et 36 (de la *Correspondance* de Cyprien) envoyées par le clergé romain à Carthage, en réalité rédigées par Novatien, celui-ci, qui, après l'exécution de Fabien le 20 janvier 250, était comme un « tenant lieu » durant la vacance du siège, partage en gros les vues attentistes et modérées de Cyprien sur le point des *lapsi*.

Au printemps 251, Corneille ayant été élu évêque, Novatien se laisse consacrer à son tour[16] et se découvre rigoriste. Le schisme fait tache d'huile. L'« Église particulière » (*Sonderkirche*) de Novatien, malgré un reflux dans les années suivantes, se maintint jusqu'au Ve siècle. Novatien

mourut sans doute en exil, dans la persécution de Valérien, entre août 257 et août 258[17].

Cyprien et Corneille (celui-ci dans une lettre, que nous connaissons, à Fabius d'Antioche) ont porté sur le schismatique des verdicts sévères et, en creux, admiratifs ; l'auteur anonyme de l'opuscule *Ad Nouatianum* estime qu'il aurait été un « vase précieux » s'il n'avait déserté l'Église. Jugements éclairants qui aident à mieux cerner la figure brillante, ambitieuse, et la culture, qu'atteste au demeurant son œuvre, écrite en un beau style classique, du premier bon écrivain chrétien de langue latine à Rome.

À partir du *De uiris* de Jérôme (chap. 70), et sur la base de similitudes de langue et de manière avec les lettres 30 et 36 *inter Cyprianeas* que Cyprien impute à Novatien[18], la critique, depuis le XVI^e^ siècle, a progressivement rendu à Novatien plusieurs traités dont la tradition textuelle, peu tendre envers les dissidents, l'avait frustré pour en gratifier Tertullien et Cyprien : *De Trinitate, De cibis iudaicis* (« Les nourritures juives » : interprétation allégorique, dans le goût du Pseudo-Barnabé, des tabous alimentaires de la Loi mosaïque), *De spectaculis* et *De bono pudicitiae* (« Les spectacles » et « Le bien qu'est la pudicité », pâles resucées de Tertullien).

L'écrit sur « La Trinité », pour rendre compte de l'être du Fils, persiste à suivre, contre adoptianistes et sabelliens, les Apologistes, « Hippolyte » et Tertullien. Cependant, tout en gardant cette ligne, et malgré des dehors virulemment subordinatiens, la réflexion de Novatien marque un réel effort pour serrer de plus près la notion de génération éternelle (sa pneumatologie* reste assez courte). Elle constitue ainsi une étape, dont profiterait la triadologie* latine au IV^e^ siècle (Hilaire de Poitiers). En matière de christologie* *stricto sensu*, l'assertion, forte (trop forte, au détriment de l'unité* ?), de la dualité des natures* en Christ marque aussi un palier dans la constitution d'une doctrine *latine* qui aboutirait à Augustin et Léon le Grand.

Les deux Denys

Dernier incident, qui illustre, à Rome, au IIIe siècle, la permanence des soucis trinitaires : le coup de semonce que, sur dénonciation, l'évêque Denys (259/260 ?-267/268) adresse à son homologue et homonyme, Denys d'Alexandrie. Celui-ci, disciple d'Origène, aurait, en condamnant le sabellianisme* d'un évêque libyen, favorisé le subordinatianisme*. Débat révélateur, en ceci qu'il préfigure les controverses ariennes du siècle suivant. Suggestif aussi, parce qu'il montre comment l'enseignement officiel de l'Église romaine resta, tout au long du IIIe siècle, marqué par la volonté de préserver l'unité* divine et la pleine divinité du Seigneur : trait qui perdurerait au IVe.

Les Africains. De Tertullien à Lactance

Tertullien[19]

Il fut le premier grand écrivain latin chrétien. Avant lui, la littérature latine chrétienne, africaine spécialement, n'est faite que de traductions du grec. Elle est faite peut-être aussi de traités mineurs en qualité comme en étendue, et pour certains, si jamais, vestiges d'un judéo-christianisme local : opuscules mis (faussement : on ne prête qu'aux riches !) par la tradition manuscrite sous le nom de Cyprien (*Pseudo-Cyprianea*).

Vie

Peu d'éléments sont sûrs dans la « biographie » du Carthaginois *Quintus Florens Septimius Tertullianus*. Sur la base de l'œuvre (plus que de Jérôme, *Vir. Ill*. 53, suspect de surinterprétation et d'anachronisme) on retiendra que, né vers 160 dans une famille païenne (sans doute au moins de décurions[20]) et doté d'une solide formation rhétorique, il se convertit, probablement, dans la dernière décennie du IIe siècle. Il dut exercer dans sa communauté des fonctions, difficiles à préciser : on doute aujourd'hui qu'il fût prêtre ; il fut en tout cas marié. À partir de 206-207 il évolua vers le montanisme, s'éloignant peu à peu de la *catholica* – sans néanmoins, comme on le croit encore trop souvent, verser, quelques

années après (vers 213), dans un schisme formel. Augustin (*De haeresibus* 86) prétend que, plus tard, il rompit même avec le groupuscule montaniste pour fonder sa propre chapelle de « tertullianistes » : en réalité, ce nom devait être celui que portaient les montanistes, à Carthage, au IVe siècle. Il mourut à une date inconnue, chargé d'ans selon Jérôme : autour de 235 ?

Œuvre

Sa composition s'étend sur quelque trois décennies (des années 190 à 222-223, peut-être). Elle est abondante : 31 traités conservés (une petite dizaine est perdue ; certains opuscules avaient eu une première rédaction en grec, aujourd'hui disparue : car Tertullien était bilingue). C'était une machine de guerre, que son auteur déploya en trois directions : apologétique, morale et discipline (par des traités catholiques, puis montanistes – ceux-là fort agressifs envers les catholiques), dogmatique (contre les gnostiques, contre Marcion, contre le monarchien Praxéas).

Catalogue raisonné des œuvres conservées de Tertullien

(avec mention des dates les plus probables)

1. Apologétique antipaïenne

Aux nations (197)

Apologeticum (197)

Le témoignage de l'âme (198-200)

À Scapula (212)

2. Polémique antihérétique et antijuive

Gnostiques et Marcion

La prescription des hérétiques (avant 203)

La chair du Christ (202-203)

Scorpiace (203-204)

Contre Hermogène (vers 205)

Contre Marcion, 5 livres (1-4 : 207-208 ; 5 : entre 208 et 212)

Contre les Valentiniens (plutôt vers 207-209)

L'âme (210-211)

La résurrection de la chair (autour de 211)

Hérétiques monarchiens

Contre Praxéas (213 ou peu après)

Juifs

Contre les juifs (avant 207 : peut-être dès 196)

3. Morale et discipline
« Époque catholique »
Aux martyrs (197)
Les spectacles (197)
L'idolâtrie (197-198, ou 203-206)
Le baptême (200-206)
La patience (204)
La pénitence (vers 204)
La prière (206, ou juste avant)
La toilette des femmes, 2 livres (206, ou juste avant)
À sa femme, 2 livres (vers 206)

« Dérive » vers le montanisme
La couronne (211)
Exhortation à la chasteté (211-212)
La fuite en temps de persécution (211-212)
Le voile des vierges (211-212)
Le mariage unique (après 213 : 214 ?)
Le jeûne (214)
La pudicité (après 215)

Le manteau (impossible à dater avec certitude, tant les critiques disputent sur la signification de ces pages torturées et ténébreuses, où l'auteur se justifie d'avoir abandonné la toge du citoyen pour le manteau du philosophe : toute première œuvre, en 193-194, ou toute dernière, en 222-223 ? Ou encore situation médiane, entre 205 et 211 ?).

Tempérament, pensée et influence

Tertullien, c'est, dans l'esprit de beaucoup, un « patchwork » de clichés. Rigoriste, sans cesse plus tenté par les solutions les plus brutales (d'où le montanisme…). Misogyne, criant à la femme : « Tu es la porte du diable… » (*Cult.* 1, 1, 2), et revanchard fermé à la douceur évangélique, attendant avec hargne le Jour où sombrerait un Empire honni et se délectant par avance des supplices infernaux réservés aux ennemis des chrétiens (*Spec.* 30) : prototype, à ce titre, lui, le prétendu schismatique, de ce qu'il y a de plus odieux dans un certain catholicisme. Ennemi de la

philosophie, clamant sans pudeur un fidéisme obtus : « Je crois parce que c'est absurde » (cf. *Carn*. 5, 4[21]). Et juriste, à la romaine, dans sa manière d'envisager la relation de l'homme à Dieu : « Donnant, donnant », *Do ut des*[22]. Mais le Carthaginois fut plus complexe, et plus secret, que ces caricatures.

Par sa culture, d'abord, et son ambition. Héritier des Grecs dans les apologies contre les païens et dans le combat contre Marcion et les gnostiques, avec la formalisation, par l'argument de « prescription », de la critériologie* irénéenne, il fut un lettré, qui mit sa large érudition profane et la fougue de son verbe au service de sa foi, voulant ainsi, sincèrement, « convertir » la culture. Même s'il s'agissait de rendre à cette foi un bien que les idolâtres avaient usurpé. Dans cette optique, le stoïcisme, pour qui le monde matériel est aux mains d'une sage Providence, fournissait des armes utiles contre les hérésies platonisantes ; et il offrait une solide assise en morale.

Par son sens, ensuite, du conflit entre un idéal (en termes d'école, une *thèse*) de pureté et une réalité (une *hypothèse*) sexuelle, familiale, sociale, avec laquelle il fallait bien composer. Le drame de Tertullien, s'il y en eut un, fut de vivre toujours plus intensément le conflit, en même temps que, sous l'influence montaniste, s'approfondissait sa foi de converti – ou, dit autrement, de fustiger, par passéisme, des communautés où il ne sentait plus la flamme, ou ce qu'il pensait être la flamme, des premiers jours. Et, malgré l'apparence, il fut, de formation, et même de mentalité, ou de langage, fort peu juridique, quoiqu'il prît au sérieux et la grandeur du juge divin et les efforts moraux qui incombent à l'homme.

L'essentiel est encore au-delà de cette idiosyncrasie. Par sa réflexion, contre les monarchiens, sur l'« économie » (disposition interne) du Dieu Trinité, le Carthaginois alla plus loin que les Apologistes, s'agissant de l'être éternel du Fils ; et son montanisme lui découvrit peut-être mieux qu'à d'autres la pleine « personnalité » de l'Esprit saint. Par ses choix linguistiques sûrs, il se fit le créateur d'un vocabulaire doctrinal latin, notamment en matière trinitaire et christologique : là, il forgea des formules qui devaient durer, fût-ce au prix d'inévitables évolutions conceptuelles, et par conséquent de malentendus (« une substance* en trois personnes* », « deux natures* et une personne* »). Et il fut, on l'a dit, le premier grand écrivain latin chrétien, au style puissant et obscur –

plus hanté par le classicisme, pourtant, qu'on ne le croit en général. Son apport fut décisif, à l'aube d'un christianisme occidental où il imprima durablement sa griffe.

Dans le sillage de Tertullien : Minucius Felix[23]

On ne sait de cet avocat originaire de Cirta et installé à Rome que ce qu'en disent son œuvre et Jérôme (*Vir. Ill.* 58).

L'œuvre se réduit à un dialogue apologétique intitulé *Octauius* (Minucius, selon Jérôme, aurait aussi écrit un traité « Du destin »). La structure en est simple : après un prologue qui brosse le cadre (entretien sur le *lido* d'Ostie – d'où de charmantes peintures), deux discours successifs, du païen Caecilius Natalis puis du chrétien Octavius, sous l'arbitrage de l'auteur ; cette structure est dans la tradition « aristotélicienne » ; l'influence de Cicéron se fait sentir à tous les niveaux : style (bien que partout, et dans le prologue surtout, poigne le souvenir de l'écriture artiste, agréable et fleurie, d'un Apulée), contenu même de la pensée prêtée à Caecilius (scepticisme traditionaliste, analogue à celui du pontife Cotta, dans le *De natura deorum* cicéronien).

La question se pose de la priorité Minucius-Tertullien. Les parentés sont évidentes entre l'*Octauius* et telles pages de l'*Apologétique*, par exemple. Il faut tenir que c'est Minucius, aimable compilateur fort dépendant de ses devanciers, qui pille Tertullien, génie bien plus vigoureux. Minucius est d'autre part antérieur à Cyprien : le *Quod idola* (s'il est de Cyprien) le connaît, et l'*Ad Demetrianum* paraît s'en souvenir. L'*Octauius* se situe donc dans la première moitié du IIIe siècle.

Cyprien[24]

Vie

En plus de l'œuvre, deux sources majeures : les *Actes* du martyre (on y reviendra) et la *Vita* qu'écrivit Pontius, diacre carthaginois, témoin de la mort de l'*évêque confesseur* – tableau bâti sur ce double registre et formant la première biographie chrétienne, que marque la rhétorique de l'éloge funèbre et qui ouvre une tradition littéraire.

Caecilius Cyprianus qui et Thascius (« Cécilius Cyprien, surnommé Thascius ») était de bonne famille carthaginoise. Il fit de fortes études – oratoires, comme il se doit. Il se convertit à l'âge adulte, vers 245-246. Resté célibataire et ayant distribué à peu près tous ses biens aux pauvres, il fut vite ordonné prêtre et devint, dès 248, du fait, sans doute, de son ascendant personnel et social, évêque de Carthage.

Pendant la persécution de Dèce, il resta loin de sa ville. Cette « fuite », qu'on lui reprocha, aggrava les maux qu'il eut à traiter : réconciliation des *lapsi* et révolte des confesseurs (de leur cachot, certains pardonnaient aux *lapsi* sans l'aval de l'évêque absent), puis, quand la persécution s'éloigna et mourut (251), schismes relatifs à cette réconciliation, en Afrique et à Rome où, contre Novatien, Cyprien prit le parti de l'évêque « légitime », Corneille. La mort de Dèce lui procura un répit, traversé de nuages (menaces de persécution, sous Trébonien Galle, et « peste »).

En 254-255 commencent les démêlés avec Étienne, évêque de Rome. Tour à tour, affaire de Marcianus, évêque d'Arles, novatianiste, qu'il demande à Étienne d'écarter de la communion ; cas de deux évêques espagnols apostats, frivolement, à ses yeux, réhabilités par le pape (à reporter, peut-être, un peu plus tard, en 256) ; surtout, dispute sur la validité du baptême donné par les hérétiques (validité que refusait Cyprien, mais dont le Romain entendait imposer le principe).

En 257 éclate la persécution de Valérien. Du martyre de Cyprien, nous avons le récit authentique : *Acta proconsularia* (« Actes 'Proconsulaires' »), composites. En trois phases, très sobres : première comparution, en août 257, et sentence d'exil à Curubis, petite cité, au bord de la mer, non loin de Carthage ; arrestation, le 13 septembre 258, l'évêque étant revenu, on ne sait pourquoi, auprès des siens, seconde comparution devant le proconsul et sentence de mort ; décollation, en présence du peuple chrétien, et sépulture (14 septembre).

Œuvre

C'est d'abord la *Correspondance* : 82 lettres, dont plusieurs adressées à Cyprien, quelques « synodales » émanant de conciles africains célébrés sous sa présidence, et certaines dont il n'est ni l'auteur ni le destinataire mais portant sur des affaires où il fut impliqué. Les dossiers les plus lourds ont trait à la persécution de Dèce et à ses séquelles, réconciliation

des *lapsi*, schismes africains et romains, ainsi qu'aux démêlés avec Étienne.

Viennent ensuite dix traités, pour beaucoup issus de sermons, et souvent influencés par Tertullien, que Cyprien, selon un mot rapporté par Jérôme (*Vir. Ill*. 53), aurait nommé son « maître » : à Donat (sur sa propre conversion), au païen Demetrianus (discours apologétique), sur l'aumône, le bien de la patience, la jalousie, les *lapsi*, la peste et la mort, la prière du Seigneur, la tenue des vierges. Le plus important est *L'unité de l'Église catholique* (*De unitate ecclesiae catholicae*), écrit en 251. Cyprien a aussi compilé deux florilèges bibliques : trois livres *À Quirinus*, à finalité dogmatique et morale, un livre *À Fortunatus*, sur le martyre.

Influence

Homme de gouvernement, favorisé de visions et pondéré, jusque dans son style, limpide, il fut le docteur de l'épiscopat. L'ecclésiologie* qu'il élabora, de manière empirique, à propos des schismes de 251 et des différends avec Étienne conditionna toute la réflexion ultérieure des Africains (Augustin) sur le sujet. Elle exerce aujourd'hui encore son influence dans les diverses dénominations chrétiennes ; elle a été remise en honneur, chez les catholiques, au concile Vatican II.

De fait, dès le lendemain de sa mort, l'évêque martyr jouit, dans toutes les Églises, d'un prestige sans égal. En Afrique surtout. Les donatistes au IVe siècle prétendaient, non sans raison, s'autoriser de lui ; mais les catholiques ne revendiquaient pas moins son patronage.

La gloire posthume de Cyprien se mesure aussi au nombre de faux mis sous son nom, dès le IVe siècle. Certains sont antérieurs à lui, et peut-être à Tertullien. D'autres sont de son temps. On ne mentionnera qu'un opuscule, sur « Le rebaptême » (*De rebaptismate*), qui prend, malhabilement, le contre-pied de Cyprien touchant le baptême hérétique.

Au temps de Cyprien : Commodien[25]

Sous le nom de *Commodianus* subsistent deux compositions en vers hexamètres faux, au latin émaillé de vulgarismes : les *Instructiones*,

80 poèmes qui forment deux livres ; le *Carmen apologeticum* (ou *Carmen de duobus populis* : « Poème apologétique », ou « des deux peuples »), redécouvert mutilé au XIX^e^ siècle (1 000 vers environ conservés).

Les *Instructiones* attaquent les divinités païennes, dans la veine apologétique, et développent une prédication morale. Le *Carmen* peut se définir comme une réélaboration de l'*Apocalypse* ; il vise les juifs et les judaïsants.

Où et quand situer Commodien ? Longtemps les érudits l'ont promené du III^e^ au V^e^ siècle. L'adjectif *Gazaeus* (sur la foi du *titulus* en tête de la dernière pièce au livre II des *Instructiones* : *nomen gasei*) a suscité diverses spéculations : « homme du trésor » (*gaza*) [?] ou syrien de Gaza, voire même transcription latine d'un terme araméen signifiant « dévot » ou « pauvre »… Aujourd'hui, en raison des similitudes avec Cyprien, on opte pour l'Afrique et le milieu du III^e^ siècle. En tout cas, la langue et le style de Commodien sont révélateurs : J. Fontaine a parlé de « contre-culture ».

Le tournant du siècle

Écrivains, et penseurs, secondaires assurément, il faut s'arrêter à eux, tant ils sont symptomatiques.

Arnobe[26]

De la vie d'*Arnobius* les faits saillants se lisent dans Jérôme (*Vir. Ill.* 79 ; *Chron. ad annum p. C. 327* ; *Ep.* 70, 5). Il était rhéteur à Sicca Veneria, en Proconsulaire (act. Le Kef, en Tunisie), vers la toute fin du III^e^ siècle. Jérôme le dit maître de Lactance, qui n'en souffle mot.

Arnobe n'a laissé qu'un ouvrage : *Aduersus Gentes* (Jérôme) ou *Aduersus Nationes*. Satire des paganismes, et d'abord du paganisme romain, cette apologie en sept livres fait fond sur l'exploitation, non seulement des lettres chrétiennes (Tertullien, Cyprien), mais surtout des *Antiquités Divines* de Varron, et sur la fréquentation des autres latins (Cicéron, Lucrèce). Arnobe connaît aussi l'hermétisme. Et il utilise un érudit dont les modernes n'ont plus qu'un écho indirect, et qui eut son

floruit après 250 : Cornelius Labeo, néo-platonicien. Le style obscur, parfois vigoureux, rappelle Tertullien.

Arnobe écrivit étant néophyte, voire, d'après Jérôme, avant son baptême. Ce qui expliquerait, du point de vue chrétien « orthodoxe », bien des « insuffisances » de sa pensée. Celle-ci se ramène à une croyance « philosophique » en un Dieu étranger à la colère et absolument transcendant, dont l'existence n'empêche peut-être pas que les *numina* des Gentils soient de véritables déités et qui a laissé à un intermédiaire le soin de créer les âmes, corporelles et de soi non immortelles, mais capables d'acquérir l'immortalité par la connaissance qu'elles auraient de lui. Arnobe se montre de la sorte représentatif non pas d'un « épicurisme » ou d'un stoïcisme chrétiens, mais plutôt marqué par le platonisme, que pourtant il combat, et, comme le prouve la masse des influences qu'il reçut, bon témoin du foisonnement spirituel de son temps.

Lactance[27]

La source principale de sa biographie est Jérôme, *Vir. Ill.* 80. Né vers 260 en Afrique, élève d'Arnobe (peut-être), *Caecilius Firmianus Lactantius* fut appelé par Dioclétien à la chaire de rhétorique latine de Nicomédie : il eut peu d'étudiants, la ville étant hellénophone. Quand, en 303, éclate la persécution, Lactance, devenu chrétien sans doute entre-temps, perd son emploi et vit dans la pauvreté. Après 306, Constantin, nouvellement empereur, l'appelle à Trèves (Gaule) pour faire de lui le précepteur de son fils Crispus (il avait connu Lactance à Nicomédie). Dans la décennie 310 Lactance est familier du prince. Il meurt vers 320-330.

La liste des écrits est aussi dans Jérôme (plusieurs titres perdus : je ne les cite pas). Elle comprend des opuscules : *De opificio Dei* (« L'ouvrage du Dieu créateur » : sur cette merveille qu'est l'homme) ; *De ira Dei* (« la colère de Dieu » : que Dieu n'est pas la divinité placide des philosophes) ; *De mortibus persecutorum* (« La mort des persécuteurs » : les empereurs persécuteurs ont tous péri de male mort ; pamphlet passionné, mais, *en gros*, exact, et bien informé, qui sert la politique de Constantin). Le grand œuvre, en sept livres, se nomme « Institutions divines », *Diuinae Institutiones*, défense et illustration du christianisme, composé après 303 – avec retouches ultérieures probables. Dans un style

cicéronien, destiné aux lettrés, il s'agit d'une vaste entreprise pédagogique (l'intitulé rappelle par exemple « La formation de l'orateur », *Institutio oratoria,* de Quintilien) tentant de détruire le paganisme et de montrer que le christianisme est la seule vraie sagesse et vraie religion ; Lactance prétend, ainsi, réussir là où ses devanciers, les Apologistes latins, avaient, à son sens, échoué, étant trop obscurs (Tertullien), ou trop brefs (Minucius), ou trop peu accessibles aux païens (Cyprien)… On adjoindra l'« *Épitomé* des Institutions divines », authentique. Enfin, un poème sur le Phénix, symbole christique de résurrection : *De aue Phoenice*.

Lactance, ou une ambition apologétique au siècle de Constantin… Du reste, plus ambiguë qu'il n'y paraît : sous le lisse classicisme, un entrecroisement tumultueux d'influences littéraires, philosophiques et religieuses. Et une doctrine chrétienne, semble-t-il, mal maîtrisée, de saveur souvent archaïque : millénarisme et triadologie* bizarre qui fait du diable un second Fils de Dieu, mais déchu par sa faute (dualisme), et qui ignore la personnalité du Saint-Esprit, confondu avec le Verbe, premier Fils.

Commodien intrigue, et intéresse, en ce que, peut-être, il tenta, par une barbarie poétique assumée, et par l'archaïsme apocalyptique, hostile à Rome, de donner voix, pour ainsi dire, à un peuple. Sous la Tétrarchie, au seuil de la paix constantinienne, Lactance comme Arnobe intriguent également – mais d'une autre façon. Ils font sentir la verdeur mal disciplinée du christianisme latin, son étrangeté à nos yeux, dans un environnement spirituel (païen) et philosophique bariolé. Ils en trahissent aussi les retards doctrinaux, par rapport à l'Orient[28].

Chapitre 12

Aspects doctrinaux (IIIe siècle)

2. L'Orient

De Pantène à Clément

Les origines de la théologie alexandrine

Nous connaissons les conjectures que, négligeant les légendes, on forme sur l'apparition du christianisme en Égypte, et les premiers monuments littéraires qu'il est possible de rattacher à cette apparition (*Épître aux Hébreux*, mais non pas le Pseudo-Barnabé). Rappelons aussi le précédent des juifs alexandrins (Philon) et l'empreinte des gnostiques (du valentinianisme, notamment).

L'école d'Alexandrie : précision terminologique

Il faut être clair sur le terme « école ». À l'origine, il ne désigne pas une institution « officielle » de catéchèse, contrairement aux indications anachroniques suggérées par Eusèbe de Césarée (*HE* 5, 10, 1-4 ; 6, 6). En fait, dans la seconde moitié du IIe siècle, des maîtres chrétiens « orthodoxes » ont pu exister à Alexandrie. Ces *didascales* « privés », sans mandat de la communauté, ont pu former une « succession » (*diadochè*) : du moins est-il permis d'interpréter de la sorte les liens de

maître à disciple qui furent ceux, autant que l'on sache, de deux d'entre eux, Pantène et Clément. L'« école » ainsi constituée était sans doute comparable à celle que Justin avait ouverte, vers le milieu du siècle, à Rome, pour enseigner le christianisme. L'Apologiste Athénagore, on l'a dit, ne paraît pas avoir été un didascale alexandrin.

Une structure officielle de formation catéchétique n'apparaît qu'au temps d'Origène, et devait subsister après lui. Cette école fut un temps doublée, par le fait d'Origène lui-même, d'un enseignement plus poussé, officiel lui aussi.

Pantène

En dépit des renseignements fournis surtout par Eusèbe (*HE* 5, *l.c.*), Clément et Origène, on ne sait quasi rien de ce maître, qui aurait enseigné sous Commode : peut-être même n'a-t-il rien écrit. Originaire de Sicile, il aurait voyagé en Italie puis jusque dans les Indes. Clément fut son disciple, et, quand il se réfère à l'enseignement d'« anciens » (*presbytres*), la critique moderne juge qu'il évoque Pantène. Peut-être Clément doit-il à Pantène, qui était, dit-on, stoïcien, mais éclectique, son propre syncrétisme philosophique.

Au même milieu et au même temps appartiendrait, selon Marrou, l'*Épître à Diognète*.

Clément d'Alexandrie[1]

La première grande figure intellectuelle de l'Alexandrie orthodoxe qui nous soit un tant soit peu saisissable est Clément. Comme toujours, outre l'œuvre de Clément lui-même, Eusèbe est la source majeure.

Vie

Païen d'origine athénienne (?), Clément, pour se mettre à l'école de maîtres chrétiens fidèles à la tradition des Apôtres, voyagea par la Grèce, la Grande Grèce, l'Orient. Puis il se fixa à Alexandrie (*Stromate* 1, 1, 11, 1-3, cité par Eusèbe *HE* 5, 11, 3-5) : il y suivit l'enseignement de Pantène (Eusèbe, *l.c.*, § 2). Ce devait être vers la fin du IIe siècle. Il fut ensuite didascale, au sens indiqué plus haut ; on ne sait s'il fut ordonné au presbytérat. La persécution qui éclata dans Alexandrie sous Septime

Sévère le contraignit à fuir : il se réfugia un temps en Cappadoce, auprès de l'évêque Alexandre. Quand celui-ci fut devenu évêque de Jérusalem (cas rarissime de transfert dans la première Antiquité chrétienne), Clément quitta pour de bon Alexandrie, et s'établit auprès de lui (215-216). Il dut mourir à Jérusalem, peu après.

Œuvre et pensée

Eusèbe (*HE* 6, 13, 1-3) dresse, d'après le catalogue de la bibliothèque de Césarée, une liste copieuse. Soit, dans l'ordre de cette liste : **Stromates* ; *Hypotyposes* ; **Protreptique* ; **Pédagogue* ; **Quel riche sera sauvé ?* ; *Sur la Pâque* ; *Sur le jeûne* ; *Sur la médisance* ; *Exhortation à la patience, aux nouveaux baptisés* ; *Règle ecclésiastique, contre les judaïsants* (je marque d'un astérisque les ouvrages conservés ; les *Hypotyposes* ne subsistent qu'en fragments ; Eusèbe ne mentionne pas les *Extraits* que Clément avait faits du gnostique Théodote, et que nous possédons).

Clément fut à la fois un apologiste ouvert à la culture ambiante (*Protreptique*[2]), un moraliste qui, se souvenant de la casuistique stoïcienne, essaya de prêcher des normes de conduite applicables dans cette chrétienté bigarrée qu'était la communauté alexandrine (*Pédagogue*), le promoteur d'une gnose orthodoxe (*Stromates* et *Hypotyposes*). Le sens de ce triptyque d'écrits est de tourner vers le Christ, de purifier l'âme par une conduite éthique appropriée, d'initier aux mystères. Les grands thèmes clémentins peuvent se ramener très schématiquement à ceci – encore que la pensée de Clément, par sa souplesse et sa fluidité, se prête moins que toute autre au résumé : les « semences du Verbe » sont présentes à la philosophie grecque, qui, elle aussi, comme la « sagesse barbare » des Hébreux, conduit au Christ ; la morale commune est susceptible d'être évangélisée ; la gnose, que poursuit le chrétien parfait, est une sagesse fondée à la fois sur une révélation ésotérique et la réflexion philosophique, et qui dépasse les passions pour trouver l'apathie (absence de passions), laquelle néanmoins, se déployant dans la charité, n'est pas égoïsme de philosophe.

Origène ne cite pas le nom de Clément, qu'il a dû pourtant rencontrer, et dont, à coup sûr, il a lu les livres. C'est sans doute qu'il nourrissait une méfiance, au moins théorique, envers la philosophie, que Clément avait en estime – une méfiance aussi à l'égard des notions, chères à Clément, de « révélation secrète » et d'« apathie ». En tout cas, cette relation, ambiguë, de proximité et de réserve met-elle d'emblée devant la complexité d'Origène.

Origène[3]

Biographie

Sources

Au premier chef, les œuvres du maître. Mais ses lettres, qu'Eusèbe utilisa, sont perdues, sauf fragments. Ajouter une pièce contemporaine, que nous retrouverons : le *Discours de remerciement* prononcé devant Origène par l'un de ses élèves, qu'Eusèbe identifie à Grégoire le Thaumaturge.

Eusèbe consacre à la vie d'Origène le plus clair du livre VI de l'*Histoire ecclésiastique*. L'*Apologie d'Origène*, par Pamphile, que le Césaréen avait aidé son maître à composer, n'est plus que partiellement connue.

Des sources secondaires fournissent des éléments : Jérôme, par exemple *lettre* 33 ; Rufin d'Aquilée, *De adulteratione librorum Origenis* ; Épiphane, *Panarion* 64 ; Socrate, *Histoire ecclésiastique*.

Résumé des données

Le récit d'Eusèbe, source principale, a été fortement critiqué par P. Nautin, dans un livre majeur[4]. Il n'est pas à propos d'entrer ici dans le détail de cette critique et de ses attendus. Le tableau qui suit rappelle l'essentiel des dates et des données traditionnelles ; il mentionne, le cas échéant, dans sa troisième colonne, la teneur des remises en cause de Nautin, sans les motiver.

Alexandrie

185	Naissance à Alexandrie.	Nautin conteste la date fournie par Eusèbe, et préfère une fourchette plus large : 180-185.
202	Dans la persécution, mort de son père (Léonidas) ? Origène subvient aux besoins de sa famille en se faisant grammairien.	Nautin conteste la date précise, et juge qu'Eusèbe a donné au père d'Origène le nom d'un martyr alexandrin célèbre.
203	Chargé de l'école catéchétique par l'évêque d'Alexandrie Démétrios. Origène renonce bientôt à son métier de grammairien et vend sa bibliothèque profane. Il mène une vie d'ascèse : ce serait à cette époque que, interprétant littéralement Mt 19, 12, il se serait mutilé. Bientôt, devant l'afflux des élèves, mais aussi à cause des difficultés que suscite sa doctrine, il laisse l'enseignement catéchétique élémentaire, pour se consacrer à des étudiants plus avancés. Tout en enseignant il poursuit sa formation, auprès d'un « maître hébreu » et auprès du philosophe platonicien Ammonios Saccas.	
212	Voyage à Rome.	
215	Voyage en Arabie, auprès du gouverneur, qui voulait s'informer de la foi.	
216	Premier séjour en Palestine. Les évêques le font prêcher, alors qu'il n'est que laïc. Jalousie et colère de Démétrios, qui rappelle son didascale.	Nautin conteste la date.
après 222 (?)	Séjour à Antioche, auprès de l'impératrice Iulia Mammea.	
Césarée de Palestine		
231-232	Au cours d'un deuxième voyage à	Nautin présente les

	Césarée de Palestine, Origène est ordonné prêtre par l'évêque du lieu. Excommunié par Démétrios, il fuit la capitale de l'Égypte et se réfugie à Césarée, où il poursuit son activité de recherche.	faits ainsi : Origène, mal à l'aise à Alexandrie, a décidé de quitter la ville. Il entreprend, par terre, un voyage vers Athènes. À Césarée, il est ordonné prêtre ; il est excommunié à Alexandrie. D'Athènes, il se défend. Puis il revient se fixer à Césarée.
235 (?)	Ce n'est qu'à l'âge de soixante ans qu'Origène aurait permis que l'on note par écrit ses homélies.	Nautin juge cette donnée légendaire. Il resserre toute la production homilétique (écrite) d'Origène sur un seul cycle liturgique (3 ans).
vers 238-240	Voyage à Césarée de Cappadoce, auprès de l'évêque Firmilien.	
(date difficile à préciser)	2 (et peut-être 3) voyages en Arabie.	
238-244 (sous les Gordiens)	(Second) séjour à Athènes.	Nautin conteste la date. Il reporte le séjour après 245, et lui donne pour motif les difficultés que l'enseignement d'Origène rencontrait à Césarée, où il n'aurait pu achever son cycle de prédications.
(date inconnue)	Voyage à Nicomédie.	
250-251	Arrêté au cours de la persécution de Dèce, puis libéré, il meurt quelques mois après des sévices endurés en prison.	Eusèbe assigne à cette mort la date exacte de 253, Origène ayant 69 ans. Nautin conteste une précision chronologique aussi fine.

Œuvre

Du fait des condamnations posthumes, l'œuvre origénienne a le plus souvent disparu en grec. La perte est immense. Exégète infatigable, Origène, de fait, sous des formes diverses (commentaires suivis ; homélies ; scholies, ou notes) avait expliqué tous les livres des deux Testaments. On pointera ici, en outre, la disparition, déjà signalée, des lettres, et celle d'un recueil de *Stromates*.

Jérôme, dans une lettre écrite en 385 (*Ep*. 33, 4), dresse le catalogue des ouvrages qu'il avait vus, peu auparavant, dans la bibliothèque de Césarée. Ce catalogue est incomplet, et parfois inexact. Il serait trop long de le citer ici.

Une partie de l'œuvre d'Origène ne subsiste plus qu'en traductions latines du IV^e^ siècle dues à Jérôme et à Rufin. Ce qui ne va pas sans poser un problème à la fois philologique et théologique : quelle confiance faire à ces versions ? Mais il est loisible de vérifier la méthode des traducteurs en quelques cas, où le grec aussi est conservé. Nombre de fragments grecs des travaux exégétiques ne sont plus accessibles que dans les « chaînes[5] ». Voici un recensement raisonné des œuvres qui subsistent :

Philologie biblique	*Hexaples*
Exégèse	*Commentaires* : *sur le Cantique des Cantiques* (livres I-III et début du IV, traduits par Rufin ; fragments grecs) *sur Matthieu* (livres X-XVII, en grec ; XII-XXV, dans une version latine anonyme du V^e^ ou VI^e^ siècle) *sur Jean* (livres I, II, VI, X, XIII, XIX, XX, XXVIII, XXXII, en grec) *sur l'épître aux Romains* (XV livres ramenés à X par Rufin ; fragments grecs) *Homélies* (279, dont 21 en grec ; les traductions latines sont de Jérôme et de Rufin)
Traités	*Exhortation au martyre* ; *Sur la prière* ; *Contre Celse* (les trois en grec) *Sur les principes* (*Peri archôn*, *De Principiis* ; traduction de Rufin ; fragments grecs ; fragments de la version latine que Jérôme avait établie contre celle de Rufin, qu'il accusait de gommer les « erreurs » d'Origène) *Entretien avec Héraclide*[6]

La *Philocalie* d'Origène, vaste anthologie dont on attribue la compilation au travail commun de Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze, dans leurs années d'études, a conservé de nombreux passages grecs autrement inconnus.

Pensée

Exégèse : philologie biblique et herméneutique

Le labeur d'Origène sur l'Écriture consiste d'abord en un monumental travail philologique. Ce sont les *Hexaples*, concordance de l'Ancien Testament conservée à Césarée et sans doute jamais recopiée en intégralité ; il n'en subsiste plus que des fragments. La vulgate érudite définit les *Hexaples* comme une édition en 6 colonnes : hébreu « carré », hébreu translittéré en alphabet grec (pour fixer la prononciation vocalique), traductions grecques d'Aquila, de Symmaque, des LXX et de Théodotion (pour certains livres, les *Psaumes* par exemple, Origène aurait adjoint deux, ou peut-être même trois, autres versions grecques). Ces vues ont été contestées par Nautin, qui juge entre autres que la première colonne est un fantôme : de fait, rien n'en a été transmis. L'œuvre continue de susciter bien des interrogations, notamment sur son titre (car il est aussi question de *Tétraples* : ce qu'on interprète en général comme désignant les quatre colonnes habituelles du grec), et sur sa finalité (antijuive ?). On soutient souvent que, outre les *Hexaples*, Origène procura une édition critique de la LXX, selon les normes de la science alexandrine : cette édition critique doit correspondre plutôt à la cinquième colonne (numérotation reçue) des *Hexaples*.

L'herméneutique origénienne postule, en pratique et en théorie, une pluralité des sens scripturaires. Le sens *littéral*, que dégage la mise en œuvre de connaissances historiques et géographiques, grammaticales et rhétoriques, est à distinguer du sens *spirituel*, qui est la typologie* chrétienne traditionnelle ; mais la typologie* se double d'une signification *morale*, qui reprend l'allégorie* d'ascendance philonienne, déjà remployée par Clément. Ainsi la bipartition se déploie en tripartition, la première renvoyant à la division platonicienne entre monde idéel et monde phénoménal ou à l'inconfusion des deux natures*, humaine et divine, du Christ, et la seconde à la trichotomie corps-âme-

esprit. Pareille herméneutique, qui tient l'absurdité, ou l'incongruité, de la lettre, à l'occasion, pour une invite à « allégoriser », et pose que certains textes de la Bible sont dépourvus de sens littéral, a choqué. Mais il ne faut pas se méprendre. Elle est dirigée à la fois contre les gnostiques contempteurs de l'Ancien Testament, et contre les juifs (les ébionites aussi), qui en ignorent la vraie portée ; elle s'oppose aux « simples » tenants d'une interprétation « corporelle », pour qui le millénarisme et les anthropomorphismes bibliques sont à prendre *stricto sensu*. Sauf exceptions, explicables, Origène, comme Philon, ne fait pas fi de l'historicité de l'Écriture : la lecture d'une homélie comme la deuxième sur la *Genèse* (l'Arche de Noé) suffit à en convaincre.

Grands thèmes de la pensée

Le traité *Des principes* offre un bon observatoire pour étudier une pensée marquée, dit-on, par le Moyen platonisme. Il en fait découvrir les curieuses spéculations cosmologiques et anthropologiques : éternité du monde, ou plutôt succession des mondes dans le temps, préexistence des âmes et chute de celles-ci (quand elles furent « rassasiées » de la contemplation de Dieu et choisirent, par un exercice pervers de leur libre arbitre, de s'en écarter) – laquelle chute fut cause de la création de l'univers matériel, et de la mise en branle, dans cet univers matériel, d'un processus de salut –, qualité « spirituelle » des corps ressuscités, et, au terme de l'histoire, rétablissement général (*apocatastase*) qui paraît impliquer le salut du Diable. À quoi s'ajoute la complexité des opinions trinitaires de l'Alexandrin, héritier des Apologistes : pour lui, sans conteste, le Fils et l'Esprit ne sont pas des créatures, ils sont « connumérés » avec le Père ; mais il n'affirme pas avec moins de vigueur l'éternelle distinction des hypostases divines, et réserve au Père seul d'être appelé « Dieu » par excellence (en grec, *ho theos*, avec article, le Fils, Image de Dieu, n'étant que *theos*, sans article, et même « second Dieu »).

En réalité, le *De principiis* (sur la date duquel la critique hésite : ouvrage de jeunesse, vers 215, ou de la maturité, vers 235 ?) ne saurait se lire indépendamment du reste de l'œuvre (ainsi le grand *Commentaire sur Jean*, capital en matière christologique). La méthode d'Origène doit être identifiée avec soin : elle fait une large place à l'hypothèse. Touchant l'obédience platonicienne, à supposer que l'Alexandrin n'emprunte pas

seulement au Moyen platonisme des mots (plutôt que des concepts), son rapport à la philosophie doit s'interpréter en termes de continuité et de rupture critique, dans une perspective non technique, qui vise à asseoir les vérités de la foi. Et l'on ne saurait ramener les prétendues ambiguïtés triadologiques d'Origène à un subordinatianisme* simpliste.

« Mystique » d'Origène

Sous les mots de l'Écriture Origène perçoit la voix du Logos, le Bien-aimé du *Cantique des Cantiques*. Méditation « mystique », en ceci d'abord qu'elle s'attache aux « mystères », christiques, de la Bible, sans pour autant négliger la réalité de la chair du Verbe – pas plus qu'elle ne méprise le concret de la lettre. Et « mystique des épousailles » : le *Commentaire du Cantique* fait du Verbe le fiancé non pas seulement de l'Église (thème traditionnel, qu'avait illustré Hippolyte), mais de l'âme. Méditation « mystique » aussi en ceci que sa ferveur ne reste pas cérébrale, mais inclut l'ascèse et repose sans doute sur une expérience intime de Dieu.

Postérité

De son vivant, Origène avait rencontré la malveillance de l'évêque d'Alexandrie et l'incompréhension des fidèles, que déroutait son enseignement.

Il resta après sa mort un signe de contradiction. L'étrangeté de telles de ses idées – l'imprudence aussi de certains qui se réclamaient de lui – entraîna bien des contestations, dès la fin du IIIe siècle. Aux siècles suivants, les querelles origénistes scandèrent la vie doctrinale en Orient : dans les années 393-402 la bataille opposa Épiphane et Jérôme à Rufin et à Jean, évêque de Jérusalem ; au VIe siècle, après un premier édit de l'empereur Justinien (543), le concile de Constantinople II (reçu comme Ve œcuménique) condamna expressément la mémoire d'Origène (553). Cependant, le prestige du maître alexandrin fut immense et son influence étendue, dans tous les champs des sciences sacrées. Pour l'heure, on relèvera surtout le succès de son exégèse. Et plus encore de sa mystique : le *Commentaire du Cantique* orienta toute la spiritualité chrétienne, de

Grégoire de Nysse et Ambroise de Milan au Grand Siècle, en passant par saint Bernard et les Cisterciens.

L'époque moderne resta longtemps prévenue. Brodant sur l'aversion de Luther à son endroit, on blâmait Origène, côté protestant, pour sa perméabilité à l'hellénisme païen : dans le dogme par la philosophie, dans l'exégèse par l'allégorie*, dans la spiritualité par la mystique, il aurait corrompu la pureté de la foi évangélique[7]. Ces blâmes avaient fini par acquérir le poids de la chose jugée. La patristique aujourd'hui, armée d'une méthode plus sûre, et lisant les textes dans leur globalité, leur logique et leur contexte, a reconnu la franchise d'intentions d'un chercheur infatigable et intrépide, tout dévoué à l'Église, dont il eut beaucoup à souffrir, et qui au fond n'eut qu'un tort : n'être pas mort martyr.

Après Origène[8]

Disciples immédiats d'Origène

À Alexandrie comme à Césarée, Origène fit, au sens propre, *école*. Nous connaissons plusieurs de ses élèves. Ils occupèrent les sièges épiscopaux majeurs de l'Orient grec. Nous en citerons deux, parmi plusieurs (on pourrait nommer aussi Théotecne de Césarée, mentionné par Eusèbe, e.g. *HE* 7, 14) : ceux-là sont les plus représentatifs – ou les plus problématiques.

Grégoire le Thaumaturge ?[9]

Sur le point de quitter Césarée, un de ces élèves adressa au maître un *Discours de remerciement*, que nous avons. L'élève raconte que, se proposant de gagner Béryte (Beyrouth) pour y faire son droit et apprendre le latin, dans le but de devenir haut fonctionnaire, il avait été « détourné » par Origène, et était resté auprès de lui. Eusèbe identifie l'orateur à Grégoire, plus tard évêque de Néocésarée du Pont, célèbre pour ses miracles (d'où le surnom de Thaumaturge), et dont, au IV^e^ siècle, Basile de Césarée en Cappadoce, qui avait des attaches familiales dans le

Pont, devait faire grand cas. L'identification a été admise jusqu'à Nautin, qui la refuse, avec de bons arguments qu'il serait long de spécifier ici. Reste que le *Discours* est un document important : à la fois écho de la doctrine d'Origène (par exemple sur le Fils) et exposé du programme enseigné dans l'école de Césarée.

Denys d'Alexandrie[10]

Autre élève, mais plus sûrement – et autre évêque, mais à Alexandrie : Denys. Il fut lui-même, d'après Eusèbe (*HE* 6, 29, 4), maître au didascalée de la ville, avant d'accéder à l'épiscopat (248). Nous avons relaté ses tribulations pendant les persécutions de Dèce et de Valérien, auxquelles il réchappa. De ses écrits (ses lettres, surtout), il ne reste que des fragments, conservés par Eusèbe (*HE* 6, 40s. ; 7, passim) et deux listes compilées par le même (*HE* 6, 46 ; 7, 26 ; voir aussi 7, 20)

L'activité de Denys fut multiforme, et significative. Il entra en relations avec Novatien, après le schisme de celui-ci, qu'il tenta vainement de ramener à l'Église catholique, par la douceur. Il fut mêlé à la controverse sur le baptême hérétique, et eut à ce sujet une correspondance avec le pape Étienne et d'autres clercs romains. Mais c'est pour ses prises de position en matière dogmatique et exégétique qu'il retient surtout l'attention.

Il fut dénoncé à Rome auprès du pape son homonyme pour sa doctrine trinitaire censément suspecte de subordinatianisme*, en réalité origénienne, et antisabellienne (il avait écrit contre Sabellius : Eusèbe, *HE* 7, 6). Il tira de cette affaire une *Réfutation et apologie* en quatre livres, dont Athanase fait état dans son traité *Sur l'opinion de Denys*. Au témoignage d'Athanase, Denys n'aurait pas condamné l'usage de l'adjectif qui, en 325, serait au cœur de la définition de Nicée et en cristalliserait l'enseignement, *homoousios* (le Fils « consubstantiel » au Père) : quoique le mot ne fût pas scripturaire, et que son emploi en théologie remontât aux valentiniens, il aurait suffi, d'après Denys expliqué par Athanase, de l'entendre au sens de « qui est du même genre, de même nature* ».

Selon Eusèbe, qui cite le passage (*HE* 3, 28, 3-5 ; 7, 25), l'Alexandrin avait dans un traité *Sur les promesses*, refusé à l'Apôtre Jean, pour cause de millénarisme, la paternité de l'*Apocalypse*.

Denys mourut peu après un premier concile qui s'assembla à Antioche contre Paul de Samosate, et auquel sa santé déclinante l'avait dissuadé de se rendre (264).

L'affaire Paul de Samosate[11]

Nous connaissons la figure, scandaleuse aux yeux de ses contemporains, tant par sa doctrine que par sa conduite, fastueuse et dévergondée, de Paul de Samosate, un temps évêque d'Antioche. Les griefs moraux accumulés contre lui et la charge d'hérésie suscitèrent plusieurs tentatives pour le déposer, de 264 à 268. Le Samosatéen fut enfin condamné, dans sa propre ville épiscopale, en 268, grâce à un prêtre courageux, Malchion, qui mena l'action contre lui – même si, on le sait, il réussit à se maintenir jusqu'en 272 (nous connaissons par Eusèbe, *HE* 7, 30 la synodale détaillant la condamnation de Paul). Ce qu'il faut ici remarquer, c'est la nature de son hérésie et la qualité de ses adversaires.

Paul fut accusé d'adoptianisme*. Les prélats orientaux qui soutinrent l'accusation et, pour certains d'entre eux, s'assemblèrent en 268 étaient origéniens : Firmilien de Césarée, Théotecne de Césarée, Denys d'Alexandrie – auxquels on adjoindra Grégoire le Thaumaturge et son frère Athénodore, si l'on s'en tient aux inductions eusébiennes touchant leurs liens avec Origène. De fait, la pensée de Paul, héritière de vieilles tendances (qu'il est peut-être trop commode de dénommer « asiates », pour mieux les opposer à l'origénisme « égyptien »), combat la théologie du Logos, initiée par les Apologistes et développée par Origène. Pourtant, le Samosatéen utilisait le mot *Logos* (ou Sagesse) : mais il désignait chez lui un simple attribut divin habitant l'homme Jésus.

Au IV^e^ siècle des théologiens hostiles à l'*homoousios* nicéen prétendirent que le concile de 268 avait condamné Paul pour l'emploi qu'il faisait de cet adjectif. Il est difficile de vérifier le bien-fondé de l'allégation. Il est tout aussi malaisé, à supposer qu'elle soit justifiée, de saisir en quel sens Paul aurait entendu *homoousios* : sans doute aurait-il signifié par là que le Logos partage l'essence*, ou substance* (grec : *ousia*), du Père, en tant qu'il est un attribut du Père. On le voit encore : dans les controverses ariennes du IV^e^ siècle, les querelles du III^e^ joueraient le rôle de précédent.

Le tournant du siècle

La fin du IIIe siècle vit éclater ce que l'on appelle la première querelle origénienne. Elle visait à déterminer, dans l'enseignement du grand docteur, ce qui faisait question, touchant la pensée trinitaire, la préexistence des âmes, l'état des corps ressuscités, l'*apocatastase*. La controverse oppose l'évêque Méthode d'Olympe à divers alexandrins.

Méthode d'Olympe[12]

On ignore à peu près tout de l'homme, sur lequel Eusèbe se tait (à dessein, pour motif d'hostilité à Origène ?). Nulle certitude, même, quant à son siège épiscopal : sans doute Olympe en Lycie, plutôt que Philippes en Macédoine. On croit savoir qu'il mourut martyr, en 311, à Chalcis d'Eubée.

Le rapport de Méthode à Origène se révèle, à la vérité, complexe et ambigu. Exégète, il semble que Méthode n'ait pas repoussé l'allégorisme origénien. Comme Origène, contre les gnostiques, il défend le libre arbitre, *autexousion*, dans un traité qui porte ce titre (conservé en slavon). En fait, il paraît avoir été surtout heurté par la pensée d'Origène sur l'état des corps ressuscités, comme il ressort des trois livres de son dialogue *Aglaophon ou sur la résurrection* (long fragment grec transcrit par Épiphane, *Panarion* 64, 12-62 ; version slavonne abrégée).

Selon Jérôme, qui répète le renseignement à plusieurs reprises (*Vir. Ill.* 83 ; *Ep.* 49, 13 ; 70, 3), Méthode aurait réfuté le traité du néo-platonicien Porphyre, *Contre les chrétiens*. Ce serait la première réfutation de cet ouvrage capital, et perdu. On n'en sait pas plus.

Méthode est surtout connu pour un dialogue spirituel, le *Banquet*, que l'on a en grec. Sous ce titre, repris à Platon, Méthode met en scène dix vierges, conduites par sainte Thècle, qui chantent les louanges de l'ascèse.

Égyptiens et Palestiniens

Plusieurs Alexandrins, ou Césaréens, continuent Origène, et, à l'occasion, s'emploient à le défendre.

Ce ne sont, le plus souvent, pour nous, que des noms, et des fragments. Ainsi Théognoste, didascale d'Alexandrie après Denys, dont Photius lisait encore les *Hypotyposes* (*Bibl*., cod. 106) : le Byzantin en louait la beauté du style, mais déplorait qu'elles fussent infectées des erreurs d'Origène – notamment de son subordinatianisme*. Ainsi aussi Piérius, successeur de Théognoste, que mentionne Eusèbe (*HE* 7, 32, 26-27) : ses qualités et ses affinités lui valurent le surnom d'« Origène le Jeune », que rapporte Jérôme (*Vir. Ill*. 76) – lequel lui attribue nommément un traité (homélie exégétique ?) *Sur le prophète Osée*, dont Photius donne à voir quelque chose (*Bibl*. cod. 119).

À ces Alexandrins on adjoindra Pamphile de Césarée[13]. Né à Béryte, formé à Alexandrie, où il fut élève de Piérius (Photius, *Bibl*., cod. 118-119), ordonné prêtre à Césarée, Pamphile enseigna la science sacrée dans cette ville et y veilla sur la bibliothèque qu'Origène avait laissée, entretenant les livres et enrichissant les collections par de nouvelles copies. Eusèbe fut son élève et son aide. Arrêté en 307, pendant la persécution, Pamphile fut exécuté en 309 ou 310. Dans sa prison, avec l'aide d'Eusèbe, il avait écrit une *Apologie d'Origène*, en cinq livres, auxquels Eusèbe en ajouta, après sa mort, un sixième : seul le premier livre est conservé, dans une version latine par Rufin d'Aquilée, qui résuma aussi les livres IV et V (397-398). L'ouvrage montre comment il convient de lire Origène, sans se méprendre, en ne tenant pas pour affirmations ce qui n'était chez le hardi penseur qu'hypothèses et spéculations ; il cite de nombreux textes, par ailleurs inconnus, du Maître, et réfute les accusations portées contre lui.

Si les savants à l'instant mentionnés affirment leur origénisme, Pierre, évêque d'Alexandrie et martyr en 311, se distingue d'eux. Eusèbe célèbre sa vie exemplaire et signale son exécution. Mais il se tait sur son œuvre : à dessein, comme pour Méthode. Car Pierre combattit Origène, notamment dans un traité sur la résurrection et un autre sur l'âme. De ces ouvrages, comme des autres que Pierre écrivit, il ne reste que de rares fragments. Pierre d'Alexandrie eut affaire aux débuts du schisme mélécien[14].

Lucien d'Antioche : naissance de l'école antiochienne ?

Lucien, prêtre d'Antioche, mourut martyr à Nicomédie en 312 (Eusèbe, *HE* 9, 6, 3). Ce fut un exégète qui, à l'instar d'Origène, publia une recension du texte de la Septante. Plus tard, autour de 320, quand il eut à se laver du grief d'hérésie porté contre lui par son évêque, Alexandre d'Alexandrie, Arius en appela à des amis bien en cour, au motif qu'ils étaient, comme lui, « élèves de Lucien », « collucianistes » (en grec, *sylloukianistai* : lettre à Eusèbe de Nicomédie, conservée dans Épiphane, *Panarion* 69, 6 et Théodoret de Cyr, *HE* 1, 5, 1-4). Cependant, Alexandre, dans une encyclique antiarienne que cite Théodoret (*HE* 1, 4, 36), accuse *a posteriori* Lucien d'avoir partagé les erreurs de Paul de Samosate, et d'avoir été condamné de ce chef à Antioche.

Ces données sont confuses. La critique moderne en a souvent déduit que Lucien était un des pères fondateurs de l'école d'Antioche, rivale dans ses méthodes et sa pensée de celle d'Alexandrie. En exégèse, il aurait favorisé une interprétation littérale* qui rompait avec l'allégorisme* origénien. En théologie, il aurait enseigné une doctrine plus unitaire, moins subordinatienne – en bon Syrien, au fond, comme Paul de Samosate.

Pareille vulgate a toutes chances d'être fausse. Rien ne prouve que l'école exégétique d'Antioche ait eu une quelconque existence avant Diodore de Tarse († au plus tard en 394). Quant aux reproches d'Alexandre en matière de triadologie*, ils sont tendancieux, et bien dans la manière des polémistes anciens, que les amalgames n'effrayaient pas. De fait, le mot – authentique – d'Arius, suggère plutôt que Lucien enseignait, à l'inverse, une doctrine trinitaire dans la ligne d'Origène : car il est établi que la pensée d'Arius et de ses condisciples n'est qu'un origénisme exacerbé.

L'influence d'Origène au début du IV^e^ siècle se fait partout sentir. Elle fut multiforme et ambivalente, tant la pensée du maître s'avérait souple, riche, et sans esprit de système. En sorte que ceux-là mêmes qui l'attaquaient pouvaient subir son ascendant, sur tel ou tel point, sans l'avouer.

Conclusion : le III^e^ siècle, siècle fondateur

Ce siècle, si convulsif pour l'Empire (mais qui vit aussi, en ses vingt dernières années la restauration dioclétienne, grosse d'avenir), fut, pour le christianisme, fondateur. Il le fut, on l'a dit, en ceci que, dans certaines régions, le christianisme comme « fait de masse » s'y développa d'une manière qui annonce le IVe siècle. Il ne le fut pas moins dans le domaine doctrinal. Les Latins du IVe siècle – un Hilaire de Poitiers, avant son exil en Phrygie –, doivent le plus clair de leur formation à Tertullien et Cyprien (de celui-ci on sait quelle autorité il avait en Afrique, et au-delà). Pour ne citer que cet aspect (car c'est toute la théologie grecque, à commencer par l'exégèse, que l'Alexandrin marqua de son influence), le poids d'Origène fut décisif, en Orient, dans l'éclatement des luttes ariennes : Marrou a pu parler de l'« arianisme comme (d'un) phénomène alexandrin »[15]. La pensée chrétienne de l'Antiquité tardive ne se comprend pas si l'on ignore les grands précurseurs qui, en grec ou en latin, avaient inventé un vocabulaire, fixé des formules, soulevé des problèmes et avancé des solutions qui déterminèrent les points à débattre[16].

*
* *

Vers le IVe siècle. Nouveaux adversaires et nouveaux horizons

Il ne paraît pas inutile de mentionner, dans de brèves notices que les indications bibliographiques permettront d'approfondir et de nuancer, la naissance au moins, en ce IIIe siècle, on le mesure encore, si fécond, de deux mouvements, l'un philosophique et étranger au christianisme, l'autre religieux et, si l'on veut, « parachrétien », eux-mêmes héritiers d'une longue tradition. Ces deux mouvements, qui devaient eux aussi peser lourdement sur les siècles suivants, sont le manichéisme et le néo-platonisme.

Mani et le manichéisme[17]

Mani naquit en 216 dans une famille elkasaïte, en Mésopotamie centrale, province du royaume parthe, non loin de l'antique Babylone. À partir de 240 il se présente comme le Paraclet, appelé à enseigner une doctrine qui accomplisse toutes les religions, en particulier la doctrine de Jésus. Il exerce son activité dans l'Empire sassanide : il voyage, prêche, rédige des traités (le plus souvent en syriaque) et fait œuvre de peintre enlumineur, pour illustrer, littéralement, sa doctrine. Mais il échoue à convertir le Roi de Perse. En 273 ou 277, il est mis à mort sur ordre royal (« Passion de Mani »).

Le manichéisme est un strict dualisme gnostique, développé par le fondateur lui-même sous la forme d'un mythe fortement structuré. Ce mythe est une histoire du salut articulée en trois temps :

- au commencement, séparation entre le domaine lumineux du dieu du bien et celui des ténèbres ;
- guerre des deux empires ; une partie du Royaume de lumière est enfermée dans les ténèbres matérielles ; c'est cette portion lumineuse qui doit reprendre conscience de son origine céleste et se libérer de la matière et du corps ;
- à la fin, quand la Lumière emprisonnée aura réintégré son lieu (en sa majeure partie du moins : car une portion restera pour l'éternité aux mains des puissances mauvaises), la « Rédemption » étant achevée, la séparation primordiale sera restaurée.

Mani conserve la figure du Christ Sauveur, mais sans incarnation (le manichéisme est un docétisme*). Il enseigne une morale ascétique (abstentions alimentaires ; continence), du moins pour les « Élus », les simples « Auditeurs » ayant une vie plus facile (ils doivent cependant par leur travail et leur vie sociale aider aux besoins de la communauté, avec astreinte à la charité envers les Élus, et l'espoir de se réincarner de la sorte dans la condition d'un Élu).

En dépit des persécutions tant dans l'Empire perse que, depuis Dioclétien, au pays des Romains (édit de 297), le manichéisme essaima largement. Il fit par exemple des adeptes, au IV^e^ siècle, en Afrique, et

attira un temps le jeune Augustin. Le combat contre le manichéisme et la défense du Dieu créateur, avec des arguments repris de la polémique anti-gnostique, devait tenir une place importante chez les Pères des IVe et Ve siècles, en particulier chez Augustin revenu au catholicisme.

Le néo-platonisme[18]

Origène et Mani, chacun à sa mode, promeuvent et attestent tout ensemble un renouvellement des mentalités : un regard tourné vers l'Au-delà, qui considère ce monde-ci comme un univers d'apparences à dépasser pour atteindre l'être véritable. Cet état d'esprit « platonicien » devait imprégner toute l'Antiquité tardive.

Là se greffe le succès de la dernière grande philosophie de l'Antiquité, promise à un ample écho dans les milieux païens et auprès des chrétiens : le néo-platonisme, dernier rejeton de la longue postérité de Platon, et dont l'initiateur fut Plotin (205-270). Dans la fructification de l'héritage plotinien on ne retiendra que ceci : d'une part, le néo-platonisme, dès Porphyre, disciple de Plotin et éditeur de ses traités (env. 232-305), devient le réceptacle de tout ce que la pensée antique a de plus hostile au christianisme : cela devait durer jusqu'à la fermeture de l'école d'Athènes par Justinien en 529 ; d'autre part les chrétiens ne manquèrent pas de pointer les correspondances entre cette philosophie et leur propre foi, au prix il est vrai des correctifs nécessaires : le néo-platonisme forme l'armature métaphysique selon laquelle les Pères du IVe siècle et des siècles suivants pensent leur foi (cas d'Augustin, qui du reste appellerait des nuances inutiles ici).

Chapitre 13

Organisation des communautés[1]

Introduction. La documentation liturgico-canonique

On ne reviendra pas sur les sources bibliques et patristiques générales : Nouveau Testament, c'est-à-dire, en l'espèce, pour l'essentiel, *Actes des Apôtres* et corpus paulinien ; Clément de Rome, Hermas, Ignace d'Antioche ; en Afrique, au IIIe siècle, Tertullien et Cyprien ; etc. On glane des renseignements au moins occasionnels chez les autres écrivains ecclésiastiques. On insistera sur la documentation liturgico-canonique.

Cette littérature a pour fonction d'énoncer un certain nombre de règles, et collecte des textes, sur les divers ministères et les phases des liturgies. En réalité, elle suggère et oriente plus qu'elle ne décrit et, dans ce dessein, recourt volontiers à la pseudépigraphie, se couvrant de l'autorité des Apôtres donnés pour les auteurs des pièces.

La *Didachè* (ou : *Doctrine des douze Apôtres*)[2]

Le document fut retrouvé au XIXe siècle. Il est à l'évidence composite, et formé de plusieurs strates accumulées et fondues.

Il s'ouvre par un exposé sur les « Deux voies », résumé de morale repris au judaïsme, avec une interpolation chrétienne (« section évangélique »). Puis viennent des règles touchant d'une part les questions liturgiques (liturgie du baptême, l'exposé des deux voies prenant alors l'allure d'une catéchèse prébaptismale, et liturgie « eucharistique » – en fait, liturgie d'*agape*) et les ministères itinérants, d'autre part la synaxe* dominicale et la hiérarchie dans les communautés locales. Une conclusion évoque l'eschatologie*.

Cette composition trahit au moins une dualité d'auteurs : l'un, qui, reprenant la catéchèse des deux voies, l'a interpolée, et rajouté, sur la base de documents préexistants, des textes liturgiques, l'autre, qui a écrit les actuels chapitres 14-16. L'ensemble se laisse dater du Ier siècle (tout début du IIe, au plus tard, pour les parties les plus récentes) et proviendrait de milieux ruraux de Syrie-Palestine. L'antiquité de la *Didachè*, contemporaine des écrits du Nouveau Testament, en fait une pièce de prime importance.

Règlements ecclésiastiques ultérieurs[3]

Ils sont, pour l'époque étudiée, au nombre de deux : *Tradition Apostolique* et *Didascalie des Apôtres*.

La Tradition Apostolique

De divers textes antiques en diverses langues (latin, copte, arabe, éthiopien) des érudits du premier XXe siècle ont énucléé un « règlement » qui aurait formé leur archétype commun. Ils ont identifié cet archétype à la *Tradition Apostolique* dont le titre figurerait dans la liste des œuvres d'Hippolyte sur la cathèdre de la fameuse statue (cf. p. 202). Il s'agirait donc d'une œuvre romaine et portant témoignage, en trois parties (constitution de l'Église, 1-14 ; initiation chrétienne, 15-21 ; observances communautaires, 22-42), sur la liturgie et les usages en vigueur dans la *catholica* de la Ville au début du IIIe siècle.

La reconstitution ainsi avancée fait aujourd'hui l'objet de tels débats que beaucoup doutent même que la *Tradition Apostolique* ait jamais existé en tant qu'unité littéraire autonome.

À la vérité, même si l'on admet que cette reconstitution n'a rien en soi d'illégitime, il convient de préciser que :

- la pièce reconstituée ne peut, de toute manière, étant le fruit de conjectures, se lire que dans une synopse des documents d'où elle est extraite ;
- le rapprochement avec le titre inscrit sur la statue est fallacieux, ledit titre étant sans doute à interpréter autrement ;
- la *Tradition Apostolique*, s'il faut persister à appeler la pièce de ce nom, ne revient pas à « Hippolyte », et n'est pas romaine ; son origine est peut-être orientale ; en revanche, une assignation à la décennie 210 n'est pas à exclure.

On le voit : la science n'a pas dit son dernier mot, et la prudence reste de mise. Le lecteur voudra bien s'en souvenir en découvrant, dans ce chapitre et le suivant, les renvois, nombreux, faits à la *Tradition Apostolique*.

La Didascalie des Apôtres (ou : Doctrine catholique des douze Apôtres et des saints disciples de notre Sauveur)

L'œuvre, pseudépigraphe comme la *Didachè*, dont elle s'inspire, n'est plus connue dans l'original grec que par un fragment. Mais elle est conservée dans plusieurs versions (latine, syriaque, arabe, éthiopienne) et accessible en grec à travers le remaniement qu'en offrent les livres I-VI des *Constitutions Apostoliques* (vers 380). Elle remonte à la première moitié du III^e^ siècle (230 env.) et a la Syrie pour lieu de rédaction. Ce document prolixe, à couleur morale et spirituelle, fait entrer dans la vie d'une communauté, qu'il centre tout entière autour de la personne de l'évêque.

Les ministères dans le Nouveau Testament et dans la *Didachè*

L'enquête portera, pour l'essentiel, sur les ministères et les structures des Églises pauliniennes et postpauliniennes.

Traits fondamentaux

Substrat juif

Les ministères chrétiens en général plongent leurs racines dans le judaïsme tardif. Et cela même après que l'Église se fut fortement implantée en milieu hellénique. De cette origine juive témoignent maints ministères néo-testamentaires – ainsi ceux de :

- prophète ;
- docteur (*didaskalos*), continuateur du *rabbi* ;
- « ancien » (*presbyteros* ; le mot appartient à la famille de *presbys*, « vieillard » ; il a donné « prêtre »), diacre (*diakonos* : le mot signifie « serviteur »), « épiscope » (*episkopos* : famille du verbe *episcopein*, « surveiller » ; le mot a donné « évêque » ; chez les esséniens existait la fonction de « mébaqqer », ou « surveillant »).

On notera néanmoins que le terme *episkopos* renvoie aussi à des structures de contrôle et de gouvernement attestées dans les cités hellénistiques.

Diversité

Les ministères du Nouveau Testament se signalent d'abord par leur diversité. Sur trois plans.

Diversité selon le domaine de mission : judéo-christianisme et pagano-christianisme. On distingue – mais il ne faut pas exagérer la dichotomie – entre un type jérusalémite (judéo-chrétien), institutionnel, permanent et hiérarchisé, et un type paulinien (pagano-chrétien), libéral et spiritualiste (« charismatique »).

Diversité à l'intérieur des Églises pauliniennes. Il y a là des écarts dans la répartition des ministères et leurs structures. On comparera trois listes : Rm 12, 6-8 ; 1 Co 12, 8-10.28 ; Ep 4, 11. Non que ces listes se contredisent. Mais les accents sont posés différemment, selon les besoins et les préoccupations des jeunes communautés. Les ministères d'entraide et de gouvernement dominent à Rome et les services charismatiques à Corinthe : Rome est plus préoccupée de la solidarité fraternelle et Corinthe plus sensible aux dons de l'Esprit.

Diversité par évolution dans le temps, tout au long de la période apostolique, jusque vers le début du IIe siècle. On passe d'un type archaïque, plus spontané, à un type plus évolué, attesté dans les *Actes des Apôtres* et les épîtres deutéro-pauliniennes (singulièrement les Pastorales) ou catholiques (premiers linéaments du « protocatholicisme »).

Presbytres, épiscopes et diacres

Compte tenu de ce caractère protéiforme, à côté de ministères « charismatiques » (apôtres ; prophètes ; docteurs), apparaissent des ministères « institutionnels » et locaux (relatifs, de façon stable, à une communauté donnée) : épiscopes, « presbytres » et diacres.

Presbytres et épiscopes

Les *Actes* attestent l'existence d'« anciens ». Non seulement dans l'Église de Jérusalem : voir Ac 15, 22.23 (introduction et adresse de la lettre du « colloque apostolique » : « Les Apôtres et les anciens… »). Mais surtout dans la mouvance paulinienne : Ac 20, 17s. (discours de Paul aux anciens d'Éphèse) ; voir aussi 1 Tm 4, 14 ; Tt 1, 5s.

Le Nouveau Testament témoigne de l'existence d'épiscopes. Dans une lettre sûrement paulinienne : Ph 1, 1 (le mot y est au pluriel). Dans les Pastorales : 1 Tm 3, 1s. ; Tt 1, 7-9 (ces deux textes donnent des consignes disciplinaires et morales sur le choix de l'épiscope ; noter la règle de « monogamie », qui sera plus tard interprétée comme interdisant le remariage aux ministres de l'Église ; noter surtout le singulier).

Concernant les relations entre presbytres et épiscopes, observer d'abord qu'il n'est pas question d'épiscopes dans la communauté primitive de Jérusalem, mais uniquement de presbytres. Observation qui cependant n'éclaire en rien le problème de la dualité terminologique dans les communautés pauliniennes. Ce qui est « presbytre » à Éphèse est « épiscope » à Philippes. Groupes équivalents ? Et fonctions identiques ? D'autant que le discours de Paul aux anciens d'Éphèse (retravaillé par Luc) souligne l'identité entre la charge d'« ancien » et la fonction de « surveillance » (cf. v. 28). Toutefois, Tt 1, 5-9 soulève deux questions : ce passage évoque l'existence de plusieurs presbytres, mais nomme l'épiscope au singulier. Simple variation stylistique, ou bien cela signifie-

t-il que, s'il y a pluralité d'anciens, il n'est qu'un seul épiscope ? Et, dans ce cas, comment situer l'épiscope par rapport aux presbytres ? En toute hypothèse, c'est l'Apôtre, par lui-même, ou par un de ses lieutenants (au sens fort du mot) – Tite, en l'espèce, selon la fiction de l'auteur deutéro-paulinien –, qui « institue » l'épiscope. On rapprochera 1 Tm 5, 17s. Il semble bien, en définitive, qu'existent des différenciations à l'intérieur du groupe « presbytéral », et que l'épiscope (ou les épiscopes ?) doive (doivent ?) être compris dans ces différenciations ; mais celles-ci ne sont pas autrement précisées. Et quel rapport entre le presbytre enseignant et le ministre charismatique nommé « didascale » ?

Les diacres

Le Nouveau Testament témoigne de l'existence de diacres. Le terme figure à quatre reprises, et dans des lettres pauliniennes : suscription de la lettre aux Philippiens (1, 1 : texte cité ci-dessus ; une occurrence) ; instructions disciplinaires concernant le discernement des candidats, données à Timothée (1 Tm 3, 8-13 ; trois occurrences). Conformément à l'étymologie, les diacres sont sans doute chargés d'un *service*, matériel et caritatif. Mais cela n'est pas spécifié dans les textes néo-testamentaires. Et l'on ne se hâtera pas d'identifier l'institution des diacres à la création des Sept, à Jérusalem, par les Apôtres, pour « le service des tables » (Ac 6). Car cette création s'est faite dans des circonstances bien déterminées (les Sept sont pour les premiers chrétiens « hellénistes », et leur rôle ne s'est pas limité au service des tables : ils prêchaient, à l'instar d'Étienne). Mais il n'est pas exclu que le « modèle » des Sept ait exercé une influence sur l'institution diaconale.

Concernant la relation des diacres avec les presbytres et épiscopes, les diacres sont cités avec les épiscopes (Ph) ou à la suite des presbytres/épiscope(s) (1 Tm). En 1 Tm, si l'épiscope est unique, les diacres, comme les anciens, sont plusieurs. Aucune hiérarchie entre presbytres/épiscope(s) et diacres n'est suggérée.

Ministères féminins[4]

Les ministères décrits jusqu'ici sont tous masculins. Un seul ministère féminin se trouve mentionné dans le Nouveau Testament : celui de

diaconesse. À deux reprises. En Rm 16, 1, une allusion, et très rapide, sans commentaire : Paul nomme « Phébée, diaconesse de l'Église de Cenchrées[5] ». En 1 Tm 3, 11, les « femmes » auxquelles font référence les instructions aux diacres ne sont pas les épouses de ceux-ci, mais sans doute des femmes diacres – des diaconesses.

Quant aux fonctions des diaconesses, rien de spécial dans le Nouveau Testament. Faut-il penser que leur mention en 1 Tm avec les diacres hommes signifie que les attributions étaient identiques ? En tout cas, des diaconesses on distinguera les veuves, dont 1 Tm 5, 3s. précise le recrutement et la discipline : entendons, un groupe de femmes âgées, matériellement aidées par la communauté, et dont la mission était surtout contemplative (intercession par la prière).

Modes de désignation

C'est Dieu seul qui met en place les individus qu'il désigne comme ministres. Bien des textes font foi de cette conviction (Ac 20, 28 ; 1 Co 12, 28 ; Ep 4, 11 ; ajouter, sur le don des charismes, 1 Co 12, 4s. ; rapprocher aussi, dans les évangiles, la vocation des Apôtres par Jésus et, avant l'élection de Matthias, la prière insérée en Ac 1, 24-25).

Mais l'appel divin passe par des canaux humains, apôtres ou communautés. Pour les ministères « institutionnels », il y avait sans doute élection (mais rien n'est dit de la procédure), et, dans les Pastorales, on voit une désignation par Tite ou Timothée, lieutenants de Paul.

L'élection ou le choix devaient s'accompagner d'un geste liturgique : l'imposition des mains (ou de la main)*. L'imposition de(s) main(s) est un rite polysémique, qui apparaît dans les Synoptiques, les *Actes*, les Pastorales et l'épître catholique de Jacques. Nous ne l'évoquons ici qu'en liaison avec les ministères. Voir Ac 6, 6 (choix des Sept) ; 13, 3 (envoi en mission de Paul et Barnabé) : l'imposition de(s) main(s)* signifie à la fois la reconnaissance d'un charisme surnaturel et l'entrée dans une fonction ou une mission. Voir aussi les Pastorales (1 Tm 4, 14 ; 5, 22a ; 2 Tm 1, 6).

Ainsi, dans tous les cas signalés, il ne s'agit pas d'abord de la transmission d'un pouvoir, mais de la réception d'un charisme. D'où trois réflexions :

– Il y a lieu de distinguer, mais non pas d'opposer de manière abrupte, ministères charismatiques et ministères institutionnels ; les uns et les autres sont des dons ; les premiers sont reconnus ; les seconds font, par l'imposition de(s) main(s)*, l'objet d'une collation en tant que fonction stable.

– Il ne faut pas, du coup, opposer appel divin et médiation humaine.

– Quant aux ministres institués, ce qui vaut pour Timothée, ou Tite, désignés, selon la fiction des Pastorales, vaut pour les presbytres, élus : il s'agit bien dans les deux cas d'un charisme. Mais cela ne signifie pas que le contenu du charisme soit le même.

Caractère sacerdotal des ministères du Nouveau Testament ?

De ce caractère on peut déceler l'absence en comparant prêtres de l'Ancien Testament et ministres du Nouveau.

En Israël, la prêtrise était héréditaire (réservée à la seule tribu de Lévi et au clan des Aaronides) et destinée, pour l'essentiel, à offrir des sacrifices. Dans le Nouveau Testament, le ministère est fruit d'une vocation personnelle et se trouve sans lien avec l'oblation, les rites légaux ayant disparu. Ou, pour introduire une nuance en fait capitale, il se situe dans une relation complexe avec l'unique et parfait Sacrifice, qui est celui du Christ en croix.

Le Nouveau Testament appelle « prêtres », évidemment, les liturges juifs ; l'*Épître aux Hébreux* (5, 1-10 ; 6, 20s.) décrit le sacerdoce du Christ en s'inspirant du *Psaume* 110. Le vocabulaire sacerdotal ne s'applique à des chrétiens que par deux fois dans tout le Nouveau Testament (1 P 2, 5.9 ; Ap 1, 6) : or, ces passages ne renvoient pas à des ministres revêtus d'une « prêtrise », mais aux baptisés en corps, par accommodation au peuple nouveau d'un texte de l'*Exode* (19, 6) présentant Israël entier comme une nation sainte, un royaume de prêtres. C'est par le culte de l'existence quotidienne et par la louange que les baptisés, collectivement, réalisent leur qualité sacerdotale. La notion du « ministère » chrétien consiste en ceci que, comme le suggère d'ailleurs l'étymon latin *ministerium*, toute fonction dans l'Église est *diakonia*,

« service » – à commencer, de l'aveu de Paul (Rm 11, 13 ; 2 Co 3, 6 ; etc.), par la fonction des Apôtres.

Appendice : le témoignage de la *Didachè*

Cet écrit, composite, on l'a dit, donne à voir une situation primitive, où se distinguent ministères charismatiques itinérants (prophètes, apôtres et docteurs) et ministères locaux institués (épiscopes et diacres). Peu à peu, les premiers disparaissent au profit des seconds. Dès le début du IIe siècle sans doute n'existe plus que la seule hiérarchie locale.

> ***Didachè* 15, 1-2**[6]
>
> Élisez-vous donc des évêques et des diacres dignes du Seigneur, des hommes doux, désintéressés, sincères et éprouvés ; car ils remplissent eux aussi près de vous l'office des prophètes et des docteurs. Ne les méprisez donc pas ; car ils sont parmi vous ceux qui sont honorés au même titre que les prophètes et les docteurs.
>
> *Substitution aux ministères charismatiques itinérants des ministères locaux élus d'« évêques » (épiscopes) et de diacres. Noter la conjonction « donc », significative, car au chapitre précédent a été évoquée l'Eucharistie, présentée comme un sacrifice : évêques et diacres sont mis en relation avec un service liturgique, et leur fonction est implicitement présentée comme sacrée. On est sur la voie d'une conception « sacerdotale ».*

IIe-IIIe siècles. Les structures locales

Ou : brève histoire des « ministères de direction » – entendons, des instances de gouvernement dans les communautés. Étant clair que le gouvernement ne se sépare ni de l'enseignement ni du culte – même si enseignement et culte ne sont pas, à haute époque, l'exclusivité des « ministres », ni le gouvernement, sans contrepoids.

Naissance et affirmation de l'épiscopat monarchique

Exposé des faits

Les *Actes* et les épîtres pauliniennes, comme la *Didachè*, confondent donc, en substance, épiscopes et presbytres : il n'y a pas de ministère de l'« évêque » au sens plus tard traditionnel (chef unique du collège des prêtres et successeur des Apôtres).

L'épiscopat monarchique n'est apparu que dans le courant du IIe siècle : il ne s'est pas imposé partout du même pas. L'Asie Mineure semble avoir joué un rôle pionnier – si l'on se fie aux lettres d'Ignace, lesquelles paraissent connaître un épiscopat dans l'acception « moderne » du mot (encore que, et c'est là sans doute un signe de la datation haute d'Ignace, elles ignorent la notion de succession apostolique ; Polycarpe, écrivant aux Philippiens, ne se met pas à part du groupe des presbytres).

Ailleurs, le progrès dut être plus lent, et l'émergence du mono-épiscopat, plus tardive. À Alexandrie, l'évêque paraît n'avoir été longtemps que le premier des presbytres. Jérôme (*Ep*. 146, 1) rapporte que, jusqu'au premier tiers du IIIe siècle, l'évêque de la capitale égyptienne était ordonné par le collège des presbytres : ce qui implique une égalité foncière de fonction, l'ordination* ne pouvant être conférée par des « inférieurs ». À Rome, la structure d'une communauté dispersée dans la Ville paraît avoir été longtemps assez lâche : l'historiographie moderne parle souvent, avec Harnack, d'« Églises domestiques » (*Hausgemeinde*). De fait, Clément, dans la lettre dont il fut le rédacteur, ne se donne pas pour « évêque » de Rome : aussi bien, il ne se nomme pas. Ignace semble ne pas savoir s'il y a un évêque à Rome : en tout cas, il n'en souffle mot. Hermas ne signale dans la Ville que des presbytres. La liste épiscopale romaine rapportée par Irénée est sans doute reconstruite à la lumière de l'adoption à Rome de l'épiscopat monarchique ; et les presbytres romains garderont longtemps le souci de leur autonomie : c'est ainsi que s'explique le conflit entre « Hippolyte » et les évêques Zéphyrin puis Calliste.

Il faut tenir que, dans le dernier tiers du IIe siècle, le mono-épiscopat a, dans le principe, triomphé. Cela n'exclut pas les progrès doctrinaux, au cours du siècle suivant, et une affirmation plus tranchée des droits de l'épiscopat – une théorisation plus poussée de l'organisation ecclésiale (surtout en Occident : penser à Cyprien) et une précision disciplinaire accrue (en matière de pénitence, par exemple).

Position des problèmes

Cette évolution suscite une question : comment est-on passé des « épiscopes-presbytres » à l'épiscopat monarchique, ou « mono-épiscopat » ? La question, pour partie, recouvre celle de l'émergence, dont nous savons à quelle nécessité doctrinale elle répond, du concept de succession apostolique.

Hypothèses de solution

Des théories modernes, confessionnelles, sont en concurrence, entre lesquelles il n'est pas opportun de trancher ici.

(1) Théorie « protestante ». À l'origine, des presbytres égaux, avec au mieux un secrétaire, qui aurait été *primus inter pares*. Ces presbytres auraient possédé en commun les pouvoirs épiscopaux. Dans le courant du IIe siècle, du fait de l'apparition des grandes hérésies gnostiques et, plus tard, de l'anarchisme montaniste, les communautés catholiques auraient jugé plus utile de concentrer l'autorité entre les mains d'un seul : les autres presbytres virent leur rôle diminuer, devenant des « prêtres » au sens actuel du mot.

(2) Théorie « catholique » (et anglicane « Haute Église »). Dès l'époque néo-testamentaire, le collège des presbytres (à peu près, déjà, des « prêtres ») aurait eu à sa tête un « comité directeur », peut-être tournant ; ce comité aurait lui-même été présidé par un responsable unique : structure qui a des parallèles dans les communautés juives (chez les esséniens notamment, on l'a suggéré plus haut). Le pouvoir d'ordination* était exercé par les Apôtres ou leurs collaborateurs et délégués, les « hommes apostoliques » (ainsi Tite ou Timothée ; peut-être Clément Romain). Peu à peu, les responsables uniques auraient éclipsé le reste du comité. Conjointement, avec la disparition des Apôtres et des hommes apostoliques, le pouvoir d'ordination* aurait passé à ces mêmes responsables. Ceux-ci auraient donc cumulé direction d'une communauté et pouvoir d'ordination*. Au début, cette fonction n'échut peut-être pas à tous les chefs de communautés, mais aux plus importants dans une région donnée. Puis, insensiblement, pour rendre le gouvernement plus efficace, et parer aux dangers rappelés ci-dessus, elle passa à tous les chefs de communauté : d'où la règle « un évêque par cité ».

La triade des ministères « majeurs »

Avec le mono-épiscopat, s'instaure décidément la triade évêque-prêtres-diacres. Comment l'interpréter : triangle dont le sommet est l'évêque, ou hiérarchie ? En tout cas, s'il n'est qu'un évêque par cité[7], les presbytres, quelles que soient les attributions dévolues à chacun, forment un collège, le *presbyterium* ; de même, les diacres.

*Mode de désignation et ordination**

Point à traiter dans la continuité de ce qui est dit plus haut du Nouveau Testament.

Les ministres sont choisis par la communauté tout entière (évêque) ou par l'évêque avec l'accord de la communauté (prêtres ; diacres). La question se pose des modalités concrètes de l'élection – de la concurrence entre plusieurs candidats, des voies d'expression d'un suffrage qui ne semble jamais avoir procédé par décompte arithmétique, etc.[8]. Les ministres reçoivent, par chirotonie*, ou imposition de(s) main(s)* , une ordination*.

Des ministres comme prêtres

L'évêque et les presbytres sont toujours davantage perçus comme investis d'une charge de nature sacerdotale. Ceci est lié à la dispensation par eux, de manière ordinaire et bientôt exclusive, de l'eucharistie, dont on commence à affirmer la valeur de sacrifice.

Déjà, on le sait, la *Didachè*, chapitre 15, associe de façon suggestive synaxe* eucharistique et élection des épiscopes et des diacres. Pour Clément (44, 4), les presbytres « offrent les dons » – eucharistiques, selon toute apparence. L'émergence de la notion d'eucharistie-sacrifice est favorisée par l'interprétation figurative de l'oblation du pain et du vin comme accomplissement des sacrifices mosaïques, et des ministres chrétiens comme héritiers du sacerdoce lévitique. Cette interprétation dut s'esquisser très tôt. La *Didachè*, en 13, 3, présentait les ministres itinérants, apôtres et prophètes, comme les « grands prêtres » (*archiereis*) des communautés. Clément de Rome compare la structure de l'Église à l'organisation de l'ancien Israël, qui distinguait les laïcs des lévites ; même si cela ne correspond pas à l'état des communautés en son temps,

et si la comparaison entre Israël et l'Église ne vaut pas terme à terme, l'idée s'insinue d'une hiérarchie, ou du moins d'une différenciation ; elle ferait son chemin : on le voit chez Tertullien, vers 200.

De fait, jusqu'à cette époque, il existe des ministres de l'eucharistie non « chirotonisés ». Là-dessus, trois indices. Ignace, *Smyrniotes* 8, 1, prescrit : « Que cette eucharistie seule soit regardée comme légitime (grec : *bebaia*) qui se fait (sous la présidence) de l'évêque ou de celui qu'il en aura chargé » ; rien n'insinue que l'homme qui reçoit cette charge ponctuelle soit toujours un « presbytre ». Tertullien, *Exh*. 7, affirme que, là où il n'y a pas d'*ordo* ecclésiastique régulièrement installé, on « offre l'*oblation* » et l'on baptise pour soi seul : phrase qui ne peut s'entendre que de la tacite permission laissée au laïc de célébrer eucharistie et baptême dans des cas extraordinaires d'isolement. La comparaison est révélatrice entre ce que prévoit du confesseur la *Tradition Apostolique* (chap. 9 : il n'a pas besoin d'ordination* pour devenir diacre ou presbytre, sa confession lui en tient lieu) et la décision prise plus tard par Cyprien, qui crée lecteur le jeune confesseur Aurelius, en attendant que son âge lui permette d'accéder au presbytérat (*Ep*. 38-39). La première moitié du IIIe siècle voit, semble-t-il, la disparition du ministre non chirotonisé, ou charismatique, de l'eucharistie[9].

L'évolution est achevée au temps de Cyprien. Plus que celui de Tertullien son lexique des ministères est sacerdotal : chez lui, *sacerdos* (« prêtre ») désigne ordinairement l'évêque ; et la typologie lévitique fonctionne à plein.

Aux diacres revient le service matériel de la communauté et l'assistance de l'évêque dans le cours des liturgies.

Questions annexes

Naissance des fonctions inférieures (« ordres mineurs »)

Tertullien et peut-être Justin attestent l'existence d'un office de « lecteur ». Chez Cyprien, plus tard, à côté des « lecteurs » apparaissent les « sous-diacres » et les « acolytes » (qui assistaient les sous-diacres), ainsi que les « exorcistes ». La question se pose de la définition exacte de ces fonctions et de leur rôle. Elle se pose aussi de leur intégration dans

les rangs du « clergé », et de l'établissement progressif d'un cursus clérical. (Sur les « clercs mineurs » à Rome vers le milieu du IIIe siècle, la lettre, que l'on connaît, de Corneille à Fabius d'Antioche fournit des indications de titres et de nombres : « 7 sous-diacres, 42 acolytes, 52 exorcistes, lecteurs et portiers ».)

Ministères féminins

Comme chez Paul, il existe des diaconesses. Mais leur présence n'est pas attestée partout : les Occidentaux (Tertullien, Cyprien) n'en disent rien. Pour l'Orient, c'est, curieusement, le seul ministère chrétien nommé par Pline ; on ajoutera le témoignage d'Origène, *Comm. in Rom*. 10, 17, expliquant Rm 16, 1, où est cité le nom de Phébée ; la *Didascalie des Apôtres* décrit les fonctions des diaconesses, et leur assigne un rôle d'assistance auprès des femmes, spécialement lors des cérémonies baptismales (3, 12, 1-4). Il semble discutable de supposer que les diaconesses ne sont pas le « symétrique » féminin des diacres : elles aussi sont « ordonnées », et pas seulement « instituées » ; ce qui se lit en *Tradition Apostolique* 10, et qui paraît affirmer le contraire, concerne l'ordre des veuves, tel que nous l'avons aperçu dans les Pastorales, et qu'il convient, toujours, de distinguer des diaconesses. Le ministère de celles-ci resterait florissant, chez les Orientaux, jusqu'à la fin de l'Antiquité.

Les communautés de la Grande Église n'ont jamais ordonné de femmes au presbytérat ni, *a fortiori*, à l'épiscopat : elles n'ont jamais confié à des femmes le soin de baptiser et de dire l'eucharistie, ni d'enseigner. Ce que sans doute faisaient certains groupes dissidents : Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce, *Ep*. 75 *inter Cypr*., 10, 1s., au milieu du IIIe siècle, évoque, scandalisé, une femme, probablement montaniste, qui, dans sa région, s'arrogeait le droit de célébrer baptême et eucharistie.

Premières organisations de la vie continente

Il s'agit de tentatives pour réglementer la virginité consacrée, menée, après « vœux » (privés !), au sein de la famille[10].

C'est pour ce qu'elle atteste, à sa façon, sur la volonté de « stabiliser » la virginité dans un monde où la femme célibataire se concevait mal, que

l'on signalera ici, indépendamment de motivations peut-être troubles, ou illusoires (prouesses encratites), la coutume des vierges « subintroduites » (grec : *syneisaktoi*). Elle consistait en ceci que des ascètes masculins (souvent des clercs) « cohabitaient » avec des ascètes féminines, au motif de les protéger. Ces « cohabitations », dont on a au moins la trace dès Hermas (*Sim*. 9, 10s.), parurent vite « suspectes » (cf. Cyprien, *Ep*. 4, 1, 1 – et les accusations portées contre Paul de Samosate, *in* Eusèbe *HE* 7, 30, 12). Mais elles continuèrent au IVe siècle.

Les ascètes masculins, au IIIe siècle, ont aussi tendance à s'organiser. En Syrie, notamment : par tout le pays subsistent des ascètes itinérants, héritiers des « apôtres » de la *Didachè* ; sur les marges sémitiques, autour d'Édesse, dans une ambiance « judéo-chrétienne », on mentionnera les « Fils du pacte », groupes d'ascètes des deux sexes, qui avaient leur place dans les communautés, et au sein desquels étaient souvent choisis les clercs. Il existait aussi un embryon de vie ascétique communautaire en Égypte : on l'a vu à propos d'Antoine. C'est là comme la préhistoire du monachisme.

Bilan : le IIIe siècle

Vers un « état de vie » clérical. Émergence d'une discipline des ministres ; leur situation morale et intellectuelle

Les ministres firent, dès le IIe siècle sans doute, l'objet d'une discipline spéciale en matière matrimoniale. Comme semblaient le prescrire les Pastorales (1 Tm 3, 2.12 ; Tt 1, 6), ils se voient imposer la « monogamie », c'est-à-dire l'interdiction du remariage. À noter que, même si vierges et veufs ne sont pas rares parmi les ministres, conformément à l'estime où les paléochrétiens tenaient la continence, rien n'insinue qu'existât la moindre régulation d'on ne sait quel « célibat » ecclésiastique : il ne faut pas, par anachronisme, projeter sur les tout premiers siècles (*a fortiori* imputer aux Apôtres) un état des choses, et du droit, bien postérieur[11].

Linéaments de discipline aussi en matière « professionnelle ». C'est la question du revenu des ministres. Paul avait mis un point d'honneur à fabriquer des tentes pour n'être pas à charge aux Églises ; vers la fin du

Ier siècle, la *Didachè* se méfie des ministres itinérants qui ne travaillent pas, mais, dans le même temps, reprenant les injonctions du *Lévitique*, elle demande que les prémices des récoltes leur soient réservées (13, 1-7) : remarquable adaptation des prescriptions relatives au sacerdoce mosaïque en régime chrétien. Au milieu du IIIe siècle, Cyprien voudrait que les clercs ne vivent que « de l'autel », et se contentent du « salaire mensuel » (*diuisio mensurna*) que leur alloue la communauté : il proscrit avec force toute activité séculière, à laquelle s'adonnaient bien des clercs de son temps et de sa région – et même des évêques. C'est aussi le choix pour le lectorat de jeunes garçons, comme attesté chez le même Cyprien. Ce qui suggère que se dessine un plan de formation spécifique au « métier » de clerc et que s'ébauche une « carrière ».

Ainsi naît pour les ministres une législation à part. Elle s'accorde avec un autre aspect, déjà relevé : le caractère sacerdotal reconnu à l'épiscopat et au presbytérat (mais les autres ministères sont conçus comme étant au service de l'autel). Double mutation, pleinement assumée vers le milieu du IIIe siècle, par rapport au Nouveau Testament et même au siècle précédent. Et capitale : car elle fonde la dichotomie clercs/laïcs, qui concerne d'abord les états de vie – et qui marquerait les Églises, en Orient comme en Occident, pour la suite de leur histoire (malgré les Réformes occidentales à l'époque moderne).

Cette législation s'édifiait en terrain accidenté : la situation morale et intellectuelle des clercs, au IIIe siècle, accuse de forts contrastes. Quelques faits africains, d'abord, qui jettent un jour inquiétant. En *Mon*. 12, 3, Tertullien stigmatise des « *episcopi* » tombés sous le coup de la loi *Scantinia*, qui réprimait la pédérastie ; Cyprien peint, ou plutôt caricature, le prêtre rebelle Novat en avorteur et en parricide (*Ep.* 52, 2, 5) ; à l'orée du siècle suivant, les pièces relatives à la naissance du donatisme font entrevoir, en Numidie, des trognes de voyous épiscopaux violents et assassins. Inventaire analogue quant au niveau culturel : les évêques qui le 1er septembre 256 répètent sans se lasser les thèses de leur chef sur le baptême hérétique ne semblent pas des aigles théologiques ; et l'auteur du *De rebaptismate* de représenter à Cyprien, sur un ton persifleur, que tous ses frères dans l'épiscopat n'ont pas sa distinction d'esprit. Pour l'Espagne, on connaît les évêques apostats dont s'occupe Cyprien dans sa *lettre* 67. En Italie, on a déjà aperçu les trois imbéciles que Novatien tira

du fond de leur campagne pour le consacrer, après boire, à la sauvette. On se gardera d'exagérer, et de généraliser. On évitera, tout autant, d'idéaliser.

Structuration des communautés et place de l'évêque

Autour de la figure de l'évêque, en général, au IIIe siècle, la communauté se structure en « ordres » : clercs majeurs (dont, éventuellement, les diaconesses ?), clercs mineurs, veuves et vierges, catéchumènes et pénitents, confesseurs. Tant s'en faut d'ailleurs que, même alors, cette structure fût partout aussi complète. En Afrique, sous Cyprien et après lui, il est probable que, dans les petites Églises, l'évêque n'avait à ses côtés qu'un *ordo* clérical lacunaire dans ses degrés et maigre dans ses effectifs, voire parfois se retrouvait seul devant son peuple.

L'ordonnancement fut théorisé. Déjà, par exemple, chez Irénée, contre les gnostiques : l'évêque, successeur des Apôtres, est signe et porteur de l'apostolicité de sa communauté, en elle-même tout entière apostolique. Plus tard, chez Cyprien, sur deux points, qui ressortissent à la liturgie et au gouvernement. Pour lui, en premier lieu, tous les ministres participent, selon des modalités variables, au ministère de l'évêque. S'il est vrai, en second lieu, que les pouvoirs de l'évêque, qui « tient la place du Christ » (*Ep*. 63, 14, 4), n'émanent pas du peuple qui l'a élu, il est non moins sûr, selon l'Africain, que l'évêque donne au peuple forme et unité, de sorte qu'il s'en trouve être la « bouche », spécialement dans la confession du martyre ; et c'est la communion avec l'évêque qui décide, localement, de l'appartenance à l'Église.

La théorie, on le voit, est dialectique. Elle n'est pas sans conséquences pratiques : si elle fonde la responsabilité de l'évêque, elle lui interdit, parmi les siens, tout exercice solitaire du pouvoir, sans consultation ni compromis ; Cyprien se montre soucieux de recueillir l'avis, plus ou moins formel, de son peuple dans les nominations qu'il fait ou les décisions importantes qu'il prend ; à la fin du IIIe siècle, en Afrique, sont attestés des *seniores laici* (« anciens laïcs ») qui ont au moins un rôle dans la gestion matérielle. Si tranché que s'avère le clivage entre clercs et laïcs, si puissant le mouvement qui porte à « sacerdotaliser » les ministères, et si forte la tendance à exalter l'évêque (comme fait la

Didascalie), l'idée demeure d'un peuple de Dieu tout entier prophète et prêtre en Jésus-Christ.

IIe-IIIe siècles. Les liens entre les Églises

Un principe général : l'autonomie

Organisées de façon analogue, partageant la même foi et communiquant (au sens fort : pratiquant la communion) entre elles, les Églises répandues dans tout l'Empire n'en sont pas moins autonomes, et nullement identiques dans toutes leurs coutumes et tous les aspects de leur discipline, parfois cependant capitaux. Cyprien (*Ep*. 55, 21, 1) atteste qu'en Afrique, avant lui, certains évêques refusaient de réconcilier (de réadmettre à l'eucharistie) les divorcés remariés, alors que d'autres, plus nombreux, y consentaient. Il est remarquable que les évêques de Palestine ne se soient pas sentis liés par les sanctions que Démétrios d'Alexandrie fulmina contre Origène.

Les débuts d'un fonctionnement synodal

Dans le dernier tiers du IIe siècle, en Asie, contre le montanisme en particulier, apparaissent les premiers synodes, ou conciles, qui, à l'origine, ne regroupent pas que des évêques. (Sur cette apparition « dans les pays grecs », *per Graecias*, témoignage de Tertullien, *De ieiunio* 13, 6 ; diverses attestations, convergentes, de l'émergence du phénomène dans Eusèbe, *HE*, par exemple 5, 23, 2).

L'institution des conciles régionaux se précise et progresse au IIIe siècle. Ces assemblées ne se tiennent plus uniquement pour trancher des cas graves. Désormais seuls les évêques, présents ou représentés, y ont voix délibérative. Il faut voir là un exercice de la collégialité épiscopale, corollaire de la succession apostolique : car, dans la plénitude de sa portée, cette dernière notion suppose que ce n'est pas *solitairement*, chacun en son Église, mais en corps, *solidairement*, que les évêques se réclament des Apôtres et de leur groupe.

La pratique synodale est bien ancrée en Afrique (Proconsulaire, Numidie et Maurétanie Césarienne) au milieu du siècle : situation connue grâce à la *Correspondance* de Cyprien, et à un document déjà cité, les *Sententiae* du 1er septembre 256[12]. Elle y était régulière dès au moins les années 220-230. Un concile fut réuni vers cette époque à Carthage par Agrippinus, l'un des prédécesseurs de Cyprien. Elle est rodée au temps de celui-ci, qui se sert du concile comme d'un organe d'administration efficace. Le fonctionnement des conciles africains offre, sous lui, des traits stabilisés : rassemblements annuels, au printemps, à Carthage, sur l'appel et sous la présidence de l'évêque du lieu, « primat » de fait (avec parfois, un concile supplémentaire à l'automne) ; participation numérique variable ; prises de parole successives, par ordre d'ancienneté dans l'épiscopat, selon une procédure empruntée aux curies urbaines ; rédaction, par les soins du président, d'une lettre synodale, expédiée aux Églises que concernaient, en Afrique et, le cas échéant, dans le reste de l'Occident (Rome, le plus souvent), les décisions arrêtées.

Des conciles sont attestés aussi à Rome et en Orient : voir, par exemple, dans Eusèbe, la mention du synode convoqué par Corneille, en 251, pour condamner Novatien. On observera que ce sont des ensembles géographiques, correspondant à une province civile, ou à un groupe de provinces, qui se trouvent concernés : mais on est encore loin d'une organisation métropolitaine, qui ne commencerait à prendre forme « canonique », au mieux, que dans le courant du IVe siècle[13].

Les premiers linéaments du primat romain

On distinguera trois étapes, en faisant chaque fois le départ entre ce qui est revendication romaine et spéculation (ou attestation) d'auteurs non romains.

Années 90-130

En ces années-là déjà, dans le concert des Églises, l'Église romaine, sans être investie d'une autorité disciplinaire ou dogmatique supérieure, jouit cependant d'une certaine « mise en vedette ». Deux témoignages, à cet égard :

(1) Lettre de Clément de Rome aux Corinthiens. La communauté romaine, par la plume de celui qui n'est pas son « évêque », intervient dans des troubles à Corinthe.

(2) Lettre d'Ignace aux Romains. Deux détails, d'intelligence délicate, dans l'adresse, attirent l'attention. La communauté à laquelle écrit l'évêque « préside dans le lieu de la région des Romains » (*prokathètai en topôi tou chôriou Romaiôn*). Ce qui ne signifie pas que l'Église de Rome aurait une préséance sur des communautés suburbicaires (conception anachronique) mais, d'une manière contournée, que, située à Rome, elle a le pas (formule que je choisis vague à dessein) sur l'ensemble des Églises. C'est elle « qui préside à la charité ». Expression participiale (*prokathèménè tès agapès*) qui reprend le mot clé de la précédente : Rome tient le premier rang dans ce qui est essentiel en christianisme, l'amour ; *agapè* n'a pas ici le sens concret de « société d'amour », « Église » ; le nom, dans le groupe, est au génitif, et la syntaxe invite à traduire : « qui préside *sous le rapport de* la charité ». Il s'ensuit qu'Ignace ne vise pas une prééminence doctrinalement ou juridiquement définie, mais exalte, d'une manière rhétorique qui au demeurant consonne avec le reste de l'épître, le fait que les Romains montrent la voie dans l'exercice des vertus chrétiennes. Ce qui, par-delà l'hyperbole, n'est pas pour autant négligeable.

Noter que c'est vraisemblablement parce qu'elle est riche du souvenir des Apôtres martyrs Pierre et Paul (rappelé par Clément, 5, 3-7, comme par Ignace, *Rom.* 4, 3) que Rome se trouve ainsi distinguée.

Dernier tiers du IIe siècle

Les évêques romains affichent une conscience de plus en plus vive de leur singularité dans la communion des Églises. Là encore, deux témoignages, l'un romain et l'autre non, à une époque où l'épiscopat monarchique se trouve institué à Rome.

D'abord, au temps de Victor, la querelle pascale.

Les Églises d'Asie, fidèles apparemment à la tradition de Jean l'Apôtre, célébraient la Pâque au soir du 14 nisan, quel que fût le jour de la semaine où tombât ledit 14 nisan, et non pas dans la vigile du dimanche suivant ; elles étaient « quartodécimanes ». Vers 160 se place un fait que relate Irénée (Eusèbe, *HE* 5, 24, 16-17 ; cf. 4, 14, 1) :

Polycarpe, quartodéciman comme de juste, visite la communauté romaine ; il est reçu par Anicet, qui ne peut l'amener à renoncer à sa coutume, mais garde la communion avec lui, et lui cède, par déférence, la présidence de l'eucharistie ; l'union subsiste dans la diversité.

La controverse, avec Victor, prit un tour plus aigu. Plusieurs conciles se réunissent à ce sujet en Orient, mais, sans attendre, l'évêque romain excommunie les Asiates. Les réactions de l'épiscopat, même hors d'Asie, à ce coup d'autorité sont très négatives, et Irénée intervient pour faire la paix entre les frères en litige (lettre à Victor citée par Eusèbe, *l. laud. supra*). Observer que, dans l'affirmation de son pouvoir, Victor, que l'on sache, ne se réfère pas à Mt 16, 18-19[14]. Du moins, avec lui, l'évêque de Rome revendique un rôle disciplinaire actif et étendu à toutes les Églises (doctrinal aussi, on le sait : Victor excommunia les adoptianistes).

Irénée, pour sa part, voit dans la succession des évêques romains, dont, en *Haer*. 3, 3, 3, il donne la liste, un exemple spécialement vénérable de la succession apostolique, et semble faire de la communion avec Rome un test d'orthodoxie.

Milieu du IIIe siècle

Les affirmations sans nuance d'Étienne provoquent la réplique des Africains (Cyprien) et des Orientaux (Firmilien de Césarée), dans l'affaire du baptême hérétique. Pour soutenir en l'occurrence les droits exclusifs du siège romain, Étienne invoque son ascendance pétrinienne, et allègue à cet effet Mt 16, 18-19.

Il vaut la peine de s'attarder sur l'idée que Cyprien se forgea de la primauté romaine, et qu'il légua à la tradition africaine ultérieure[15]. D'une part, il reconnaissait en Pierre le premier investi par le Christ (Mt 16, 18-19) pour manifester l'unité du collège apostolique, l'unité, par là, du collège épiscopal, successeur du précédent, et, par l'épiscopat, l'unité de l'Église – mais dans la plus totale égalité d'attributions avec les autres Apôtres, distingués ensuite. D'autre part, du fait même, il accordait à Rome, « chaire de Pierre » (*cathedra Petri*), où se conserve le souvenir de l'Apôtre, une mission en tant que centre de la communion – mais sans prééminence doctrinale ni disciplinaire.

Rôle majeur dans la communion, égalité dans la fixation de la discipline et la définition de la doctrine : les Espagnols qui se plaignent aux Africains du rétablissement intempestif par Étienne de deux évêques déposés ne pensent pas, sur le primat de Rome, autrement que Cyprien. Et quand Denys d'Alexandrie, quelques années plus tard, se justifie auprès de son homonyme romain, il ne défère pas à une instance supérieure : il expose son attachement à la foi catholique.

Conclusion. Maturation d'une ecclésiologie*

La structure ministérielle aux IIe et IIIe siècles connut une évolution drastique, à l'échelon local (naissance du mono-épiscopat, structuration des ministères majeurs et naissance des ordres mineurs ; dichotomie clerc/laïc et caractère sacerdotal du presbytérat et de l'épiscopat ; cantonnement très étroit des rôles féminins) comme au niveau des relations entre communautés (naissance et développement de l'institution synodale ; début des prétentions romaines).

De la sorte se créent des structures locales à la fois simples et solides, et, entre les communautés, se nouent des liens de plus en plus formalisés : cohésion souple qui a favorisé la survie de la foi nouvelle, contre les divers assauts. La coïncidence entre édification institutionnelle et développement doctrinal n'est pas fortuite.

Le renforcement des structures alla de pair avec la maturation d'une *ecclésiologie**. En deux domaines : théologie des ministères et théologie de l'être de l'Église. Nous prendrons nos exemples chez Ignace et chez Cyprien[16].

Théologie des ministères, et surtout de l'épiscopat, au double point de vue individuel et collégial, dans le rapport au Christ et à l'ensemble de la communauté. On a vu comment, pour Cyprien, l'évêque fait l'unité de sa communauté, dans la communion du corps épiscopal entier, légataire des Apôtres. Les premiers linéaments de cette conception étaient dans Ignace (à la notion près de succession apostolique), et Irénée l'avait mise au cœur de sa critériologie*.

Théologie de l'être de l'Église. Entendons, de l'Église « catholique » – c'est-à-dire non pas seulement « universelle », répandue par tout l'univers, mais dépositaire de la vraie doctrine (le mot apparaît pour la première fois, semble-t-il, en ce sens, chez Ignace, *Smyrn*. 8, 2). Prolongeant les spéculations pauliniennes et deutéro-pauliniennes (1 Co ; Col ; Ep), tout un lot d'images cerne la place de l'Église dans le dessein salvifique de Dieu : Corps et Épouse du Christ, Temple de l'Esprit. À quoi, dans certaines traditions (par exemple en Afrique, mais non pas, semble-t-il, à Rome) s'ajoute une autre métaphore, non expressément néo-testamentaire : Mère des croyants, féconde de la fécondité de son Époux. L'Église est réalité céleste, primordiale et eschatologique[17]. Elle est néanmoins entrée dans le temps : le « temps de l'Église » est celui du recrutement des élus, temps d'anticipation et d'attente, temps eschatologique, lui aussi, par conséquent. À ce dernier titre, l'Église est toujours mieux conçue comme l'unique lieu où se déploie le salut, disqualifiant sans appel tout autre forme religieuse, juive ou païenne, et, plus encore peut-être, hérétique ou schismatique. C'est l'intuition d'Ignace : dans l'unité avec l'évêque, on rejoint le Christ, et, par le Christ, Dieu. C'est l'expression, brutale, de Cyprien : « Il ne peut plus avoir Dieu pour Père, celui qui n'a pas l'Église pour mère » ; « Hors de l'Église, pas de salut » (*Vnit*. 6). Là éclate un sentiment profond chez les paléochrétiens, à mesure que s'affirme leur conscience de soi : l'exclusivisme. Ou, positivement dit, la conviction que, devant un monde sur sa fin et grêlé par les stigmates d'une vieillesse indigne, alors que rôde le diable ennemi, dans une lutte eschatologique déjà entamée, et déjà perdue par lui, l'Église seule, « sans tache ni ride » en sa substance, malgré le péché de ses membres, est présence de Dieu – du Dieu, pour parler toujours comme Cyprien (*Vnit*, *l.c.*), unique (d'où l'exigence d'unicité) et trine* (d'où le souci de la charité). Le mystère de l'Église, et l'étrangeté de l'ecclésiologie « patristique » en général, à la fois monolithique et ouverte, s'enracine dans le paradoxe du Dieu des chrétiens.

Chapitre 14

Profils matériels, moraux et spirituels[1]

PLUS ENCORE QUE LES PRÉCÉDENTS, ce chapitre doit faire fond sur une documentation imprécise et lacunaire. Un tel matériel ne permet qu'une histoire discontinue et un tableau éclaté ; il interdit de saisir les évolutions dans leur complexité et les disparités locales dans leur détail. On évitera donc d'extrapoler sans précaution. D'autant que l'un des témoins le plus souvent cité ici, la *Tradition Apostolique*, soulève encore de graves questions.

Cadres matériels : espace et finances

Lieux de réunion et maillage ecclésial

La nature des lieux où les chrétiens tenaient leurs assemblées liturgiques a évolué pendant la période. La question de l'éventuelle pluralité de ces lieux est liée à celle de l'extension progressive d'un maillage ecclésial.

Nature des lieux de réunion

À l'origine, de riches membres de la communauté durent ouvrir leur maison et mettre à la disposition des frères une pièce spacieuse pour les synaxes*. Au III^e^ siècle au moins existent des « maisons-églises », où une grande salle était réservée aux assemblées, le reste servant à divers

besoins (logement de l'évêque par exemple) : c'est ce que l'archéologie a découvert à Doura-Europos, ville frontière sur l'Euphrate détruite par les Perses en 256 : dans une demeure particulière une « chapelle » et un baptistère, celui-ci décoré de fresques. Certaines métaphores de Tertullien (les pénitents admis seulement dans le vestibule de l'Église, les pécheurs graves écartés de son toit même) doivent avoir quelque correspondance dans la réalité. Chez Cyprien, *ecclesia* (« église ») désigne l'endroit où se rassemblent les chrétiens. Sous Dioclétien, toujours en Afrique, les *Acta Munati Felicis* et la *Purgatio Felicis* font connaître l'existence de lieux spécifiques « de réunion », ou « de prière », que les chrétiens nommaient *domus* (« maison ») ou, remployant un terme de l'architecture profane, *basilica*, c'est-à-dire non pas peut-être vaste hall semblable à ceux où, dans les cités, se rendait la justice, mais plutôt, dans une *domus*, grande salle ; les *Acta* mentionnent aussi une bibliothèque et un *triclinium* : mais il est difficile d'affirmer si l'évêque logeait là ; les *Acta* comme la *Purgatio* évoquent le mobilier : chaire de l'évêque, sièges (ou bancs) des presbytres, autour de celle-ci, pupitre. Après 250 apparaissent, en Orient aussi, les premières basiliques, selon Eusèbe.

On ne sache pas que, quelque aspect qu'aient eu leurs lieux de réunion, et quelque nom qu'ils leur aient donné, les chrétiens, aux trois premiers siècles, les aient jamais assimilés à des « temples », ni appelés ainsi – ni, *a fortiori*, dédicacés, ou consacrés, en conséquence. C'est que, même si, en vertu d'une évolution doctrinale que nous connaissons, la table où se célébrait l'eucharistie reçut, au IIIe siècle, chez Cyprien par exemple, le nom d'« autel », il s'agissait pour les chrétiens de distinguer ces édifices des enceintes sacrées païennes, résidences de la déité. En ce sens, l'étonnement demeura fondé, qui était celui de Caecilius dans Minucius Felix (*Oct.* 10, 2) : « Pourquoi n'ont-ils pas d'autels, pas de temples, pas d'effigies divines connues ? »

Multiplicité des lieux de réunion dans les grandes villes : l'exemple romain

Très vite, par commodité, ils durent se multiplier au moins dans les grandes villes. La séparation de Tertullien d'avec les catholiques sans que pour autant on soit en droit de parler de schisme formel se comprend mieux si, dès le début du IIIe siècle, à Carthage, existaient plusieurs

locaux liturgiques. À Alexandrie, quelque cent ans plus tard, Arius, le futur hérésiarque, était en charge d'une « paroisse », au quartier de Baucalis : il y prêchait, et c'est justement sa prédication en matière trinitaire qui fit scandale, déclenchant les luttes que l'on sait. L'exemple romain surtout est instructif.

Il est fort possible que, vu l'énormité de la Ville et leur propre bariolage ethnique et sociologique, les chrétiens de Rome (pour ne parler même que de la Grande Église), dès haute époque, aient eu plus d'un endroit d'assemblée. Ce qui semble assuré, c'est que, à partir de 240, l'évêque tente de structurer une communauté essaimée dans tout l'espace urbain. Divers documents attestent cette histoire. Nous connaissons la lettre de Corneille à Fabius. Mais il convient de détailler les données du *Liber Pontificalis*, en n'oubliant pas la nature et la date du texte.

Au rapport du *LP*, Clet (79-88) ordonna 25 « prêtres » ; Évariste (après 100) répartit les *tituli* (ancêtres des paroisses) ; Urbain I^er^ (222-230) acquit 25 patènes (pour les « prêtres » des 25 *tituli*) ; Fabien (236-250) divisa la Ville en 7 diaconies, chaque diacre étant flanqué d'un sous-diacre, et chaque diaconie recouvrant à peu près deux des « régions » de l'administration impériale[2] ; Denys (259-268) régla l'organisation presbytérale des *tituli*, et érigea des églises dans les cimetières hors les murs. Tout cela, surtout pour les époques anciennes, et à cause d'obscurités (si les *tituli* existaient avant Denys, en quoi consiste son intervention ?), est à interpréter fortement.

Il faut en fait admettre que, au II^e^ siècle, des presbytres sont répartis à travers toute la Ville, dans des maisons privées. Déconcentration qui explique le sentiment d'autonomie que garda le presbytérium romain à l'égard de l'évêque, quand celui-ci commença d'exister comme tel, et l'atmosphère du schisme d'« Hippolyte ».

Au cours du III^e^ siècle Fabien dut créer les « diacres régionnaires », pour mieux contrôler le régime des *tituli* (la lettre de Corneille confirme l'existence des 7 diacres et des 7 sous-diacres) puis Denys intervint, non pas pour créer la division en « paroisses » (si l'on ose le mot, anachronique), selon toute apparence antérieure, fût-ce d'une manière informelle – mais sans doute pour rationaliser, et peut-être réorganiser, l'activité des presbytres après les remous créés par les persécutions de Dèce et de Valérien.

Multiplicité des lieux de réunion dans les campagnes

Dès l'origine, des groupes isolés existèrent dans les campagnes. La faculté, qu'évoque Tertullien, laissée à un laïc de baptiser et d'« offrir » (l'eucharistie) put jouer dans ce cas. Au IIe siècle, en Orient, les Églises tentèrent de répondre aux besoins des paysans par un encadrement spécifique. Pour l'Asie, l'Anonyme antimontaniste (dans Eusèbe, *HE* 5, 16, 17) cite un évêque de *kômè* (soit un bourg qui n'avait pas rang de *polis*), ancêtre des « chorévêques » (évêques de la *chôra*, c'est-à-dire de la campagne), attestés, eux, au début du IVe siècle. Au IIIe, en Asie, Syrie et Égypte apparaissent les premiers « périodeutes », presbytres chargés de parcourir (c'est le sens du terme) les villages, sous l'autorité de l'évêque de la cité. Pour l'Occident, seule l'Afrique, au IIIe siècle, livre quelque lumière : les évêques y furent multipliés jusque dans les plus minces *ciuitates*, rayonnant sur les zones alentour (de même, sans doute, en Italie péninsulaire). Mais des presbytres ont pu visiter les campagnes : le Pseudo-Cyprien, *De rebaptismate*, signale que les évêques, pour divers motifs, n'avaient pas le loisir de dispenser l'imposition de main(s)* postbaptismale (la collation leur en était réservée) à tous ceux que les presbytres avaient baptisés : parmi ces motifs figure, peut-être, l'éloignement. Aux temps que nous étudions, on est encore bien loin de la création des paroisses rurales.

Lieux de sépulture. L'exemple romain : Calliste et le « cimetière »[3]

Zéphyrin aurait confié à Calliste le soin du « cimetière » (*koimétèrion*). Comment comprendre cette mission ?

Depuis le grand archéologue de la « Roma Sottoterrena », Giovanni Battista de Rossi, au XIXe siècle, on affirme de confiance que Calliste aménagea la zone des catacombes qui porte aujourd'hui son nom, sur la Via Appia (*Antica*). On suppose du coup que l'Église romaine avait la charge, et la propriété de biens-fonds, selon un dispositif juridique difficile à définir, car le christianisme n'était pas reconnu par l'État. On aurait ainsi à la fois les premiers témoignages de l'agencement d'une

géographie chrétienne de la Ville et les premières attestations du patrimoine immobilier ecclésiastique.

Il faut en rabattre[4]. Dans Tertullien *coemeterium* (*An.* 51, 7) signifie « tombe », et non pas « cimetière ». De même sans doute *koimétèrion* dans Hippolyte. On comprendra donc plutôt que Zéphyrin aurait préposé Calliste à l'aménagement d'une tombe privée qu'il possédait, et qui pourrait bien être à l'origine de la « Crypte des papes » de San Callisto.

Au début du IIIe siècle, même à Rome, les chrétiens n'avaient pas de cimetières communautaires propres et gérés comme tels par l'autorité cléricale, mais des familles devenues chrétiennes accueillaient dans leurs monuments d'autres membres de la communauté : ainsi des tombes chrétiennes apparaissent peu à peu parmi les sépultures païennes dans la nécropole du Vatican. Ce n'est que plus tard que les catacombes durent devenir les cimetières de la communauté de Rome. Et ce qui vaut pour Rome a pu valoir, *mutatis mutandis*, pour les autres Églises : Gallien prescrivit de rendre aux communautés les « lieux appelés cimetières » (Eusèbe, *HE* 7, 13 – trad. reçue).

Reste à détruire un cliché. Les catacombes, à Rome, et les cimetières en général, ne furent pas des lieux de culte. Peut-être les *coemeteria* souterrains ont-ils, à la rigueur, offert un refuge (et donc, éventuellement, servi au culte), mais de manière très exceptionnelle, et pour un temps très bref, lors de persécutions.

La propriété ecclésiastique

Biens immobiliers et mobiliers

Nous ne savons rien d'un patrimoine ecclésiastique (immobilier) à haute époque. Mais, nous venons de le voir, les communautés avaient à leur disposition des lieux de réunion et des lieux de sépulture, de plus en plus distincts et *sui generis*. Par ailleurs, elles jouissaient de revenus et disposaient de biens mobiliers. Il n'est pas besoin de remonter, sur ce point, au Jésus historique et à ses Apôtres, dont Judas, selon Jn 12, 6 et 13, 29, tenait la bourse collective. Inutile aussi d'évoquer le « communisme de consommation » mis en œuvre dans la première communauté jérusalémite : initiative sans lendemain immédiat, quelle

qu'ait été, plus tard, l'influence paradigmatique de ce trait de « vie apostolique » dans le monachisme, puis dans les divers mouvements de pauvreté médiévaux.

Quant aux revenus, ils étaient d'abord faits de cotisations. On laissera à part la collecte qu'organisa Paul dans les Églises fondées par lui en faveur des « pauvres » de Jérusalem (1 Co, 16, 1-4 ; 2 Co 8-9) : le côté financier n'en fut pas négligeable, sans doute, mais il s'agissait au moins autant, pour l'Apôtre, d'un geste de communion avec l'Église de Jacques, dans le temps des conflits avec les judéo-chrétiens (cf. Rm 15, 31). Tertullien, *Apol.* 39, 5, mentionne une « sorte de caisse (*arca*) commune », alimentée par des « contributions » (*stipes*) « modestes » – et volontaires. Dès l'origine, cependant, on s'est préoccupé de la régularité des versements : la *Didachè* réglemente les dons aux ministres itinérants ; Cyprien (*Vnit*. 26) rappelle, comme idéal (sans en exiger, malgré qu'il en eût, la réalité), l'acquittement des dîmes dans l'Ancien Testament. Ces revenus permettaient de faire face aux dépenses : besoins du culte ; entretien des clercs (qui commencèrent de recevoir, au III^e^ siècle un traitement fixe, selon leur rang : *diuisio mensurna*, on l'a vu, dans le vocabulaire de Cyprien) ; secours aux indigents (en particulier veuves et orphelins : cf. la lettre de Corneille à Fabius d'Antioche ; un des aspects est la tenue de repas communautaires, ou agapes) ; cas d'urgence (visites aux confesseurs emprisonnés, ou condamnés aux travaux forcés des mines, ou rachat de prisonniers enlevés par les barbares : la *Correspondance* de Cyprien donne des exemples de l'un et de l'autre). Nous ignorons le poids relatif de ces « postes budgétaires ». Il va de soi que le volume des budgets a varié, notamment dans le temps, depuis les conventicules apostoliques jusqu'aux Églises installées de l'époque tétrarchique ; il est significatif que les biens chrétiens, vers le milieu du III^e^ siècle, aient paru assez gros pour pousser, dit-on, à la persécution un prince, Valérien, en mal de numéraire…

La caisse était sous la responsabilité de l'évêque, qui se voulait, au centre d'une « économie » parallèle de redistribution, gestionnaire exclusif de la charité institutionnelle, par le ministère des diacres. Le traité cyprianique *De opere et eleemosynis* entre bien dans cette perspective : il s'agit pour Cyprien non pas en général de prêcher la

charité, mais de se faire le propagandiste d'une bienfaisance organisée, et supervisée, par l'évêque.

Quant aux biens mobiliers, pour la fin de la période, les *Acta Munati Felicis*, en 303, donnent un inventaire suggestif : outre les objets sacrés (calices et autres vases, luminaires, en métal précieux) et les Livres saints, des sommes d'argent et des biens de consommation, sans doute pour le service des pauvres (denrées alimentaires et vêtements : 82 tuniques de femme, 16 pour homme, 47 paires de chaussures féminines, 13 paires de chaussures masculines ; noter la dissymétrie homme-femme : est-elle révélatrice de la qualité des bénéficiaires des aumônes communautaires ?).

Les fondements juridiques de la propriété ecclésiastique

Comment comprendre que des Églises non reconnues aient pu posséder ? Était-ce une possession *de facto* ? Sans doute la question a évolué dans le temps : ce qui valait pour les étroites communautés des premières décennies, et encore au IIe siècle, valait-il toujours au milieu du IIIe siècle – après la lettre de Gallien, par exemple ?

Il est probable que tant les lieux de culte et d'habitation de l'évêque que, comme on l'a vu, les tombeaux demeurèrent longtemps propriété des particuliers. Touchant les tombeaux, à partir du moment où les communautés (ainsi l'Église romaine) en prirent la charge, celles-ci se comportaient comme des corporations : les organisations d'artisans (et les confréries païennes) pratiquaient cette forme de solidarité qu'était l'ensevelissement de leurs membres ; car ce mode de sépulture collective n'est pas spécifiquement chrétien : on connaît des catacombes juives.

Dès lors, pour tenter de dirimer une grave question sur laquelle les historiens du droit ont échafaudé bien des théories, on peut imaginer le schéma suivant, bancal il est vrai du strict point de vue juridique[5]. Les communautés, au moins au IIIe siècle, se trouvaient tacitement tolérées par le pouvoir, comme des *collegia*. L'*Histoire Auguste* rapporte (mais peut-on se fier au témoignage de cette forgerie ?) que l'empereur Alexandre Sévère, à Rome, arbitra un conflit entre la corporation des cabaretiers et la communauté chrétienne (*Vit. Alex*. 49, 6). Plus tard, à Antioche, Aurélien, sollicité de régler les désordres provoqués par Paul de Samosate, commanda de remettre la maison de l'Église à l'évêque en

communion avec celui de Rome. Les biens, immobiliers et mobiliers, étaient en passe de devenir possession collective de la communauté, sur la base d'une situation de fait, non expressément légale, que le déclenchement d'une persécution pouvait remettre en cause, mais que restaurait le retour de la paix religieuse. Le patrimoine ecclésiastique devait vraiment ne se développer que plus tard, et ne trouver que sous les empereurs chrétiens la protection expresse de la loi.

Sacrements, structuration du temps, coutumes liturgiques et dévotionnelles

Baptême[6]

Quelles qu'aient été la pratique du Jésus historique (notamment dans son rapport avec Jean le Baptiste, et après son propre baptême), et celle de ses disciples au temps de sa vie publique, la première communauté de Jérusalem, sur injonction, dit-on plus tard, du Ressuscité, baptisa les nouveaux arrivants. Dès l'origine, le baptême fut le « sacrement » (mot anachronique) de l'initiation.

L'instauration du catéchuménat

On le fit progressivement précéder d'un temps de formation et de probation, aux étapes toujours mieux réglées. Dans les premiers âges sans doute n'y eut-il qu'une brève préparation – voire une simple interrogation, portant sur le désir du candidat. Le « catéchuménat » (terme moderne ; *catechumenus* est dans Tertullien, et *katèchoumenos* dans Origène – du grec *katèchein*, « faire retentir », *scil.* « le kérygme* ») est attesté dans la seconde moitié du IIe siècle. La *Tradition Apostolique* (17) lui donne une durée de trois ans (de même Clément d'Alexandrie) et en détaille les étapes : admission, exorcismes*, entraînement moral, instructions, surtout dans les dernières semaines avant le baptême.

Les catéchumènes, admis sur présentation par des « garants », ancêtres des parrains (*TA* 15), sont placés sous la conduite d'un enseignant (*doctor*), qui n'est pas, au début (jusqu'au IIIe siècle), forcément un

presbytre. Ils assistent à la première partie de l'eucharistie (lectures et allocution), mais ils sont exclus de la fraction du pain, « mystères » réservés aux seuls fidèles baptisés.

Complexification des rites

Les rites comportent au premier chef un bain d'eau. C'est le sens du verbe *baptizo* (« plonger », transitif – car on ne « se » baptise pas soi-même), et du substantif *baptisma*, ou *baptismos* (« plongée ») ; ces mots ont passé tels quels en latin. Le bain s'assortit, au moins depuis les premières décennies du IIe siècle, d'une invocation « du Père, du Fils et de l'Esprit saint » (celle-là qui, à peu de détails près, se lit dans la finale de *Matthieu* : « Allez, et enseignez toutes les nations », etc.) – ou, procédure équivalente, d'un dialogue avec le candidat, interrogé à trois reprises (« Crois-tu au Père ? », etc.) et à chaque reprise immergé dans la vasque. Les *Actes* et les épîtres pauliniennes signalent un baptême « au nom de Jésus ». Il est difficile de décider si cette expression renvoie à la portée du rite ou à une formule archaïque, qui, plus tard, aura cédé la place à l'épiclèse* trinitaire.

Plusieurs gestes, onction* d'huile et imposition de main(s)*, apparaissent peu à peu, avant et après le bain. Les *Actes des Apôtres* connaissaient une imposition de main(s)* par tels des Douze (Pierre et Jean), ou par Paul *après* (parfois quelque temps après) le baptême, et conférant l'Esprit (8, 14-17 ; 19, 5-6) ; la *Didachè* (chap. 7) et Justin (*Apol*. 1, 61, 1-3) ne signalent que le bain. Tertullien et la *Tradition Apostolique* (chap. 21) offrent un tableau plus complexe. Avant le bain, désormais, intervient une onction* qu'accompagne un exorcisme*, avec renonciation du catéchumène à Satan (selon *TA* ; Tertullien ignore l'onction* mais, ailleurs que dans le *De baptismo*, mentionne la renonciation). Après le bain, encore une onction*, et une imposition de main(s)* (selon Tertullien, *Bapt.* 7-8 ; la *TA* dédouble l'onction). Une différenciation tend à s'établir entre le baptême *stricto sensu* et les gestes postbaptismaux, noyau de ce que l'on nommera plus tard, en Occident, « confirmation ». La *Tradition Apostolique* 21 signale la bénédiction par l'évêque, au moment du baptême, d'une huile utilisée dans l'exorcisme* prébaptismal et d'une « huile d'action de grâce » [expression analogue

dans Cyprien, *Ep*. 70, 2, 2] utilisée dans les deux onctions* postbaptismales[7].

Au IIIe siècle, les malades ne bénéficiaient que d'une « aspersion », et sans rites subsidiaires : baptême dit des *cliniques* (les « alités »). On doutait qu'il eût même efficace que le « sacrement » dans tout le déploiement de sa solennité. Selon Corneille, Novatien n'aurait eu que ce baptême-là : ce qui ne l'aurait pas habilité à recevoir, plus tard, la chirotonie* presbytérale.

Signification des rites

L'ensemble des rites signifie la « renaissance » en Jésus-Christ, qui libère de tous péchés antérieurs et confère l'Esprit.

L'interprétation du baptême comme conformation à la mort et à la résurrection du Christ remonte à Paul. La « nouvelle naissance » rétablit l'homme dans l'état qui fut le sien avant la chute d'Adam. Restauration « *en mieux* », du reste, selon bien des docteurs (Irénée) : purifiée dans le Christ, l'« image de Dieu » qu'est l'homme acquiert une plus grande « ressemblance » avec son Créateur et Sauveur.

Assez tôt (voir le *De baptismo* de Tertullien) on s'est interrogé sur le rapport entre la foi personnelle qui sauve et la portée salutaire objective du rite : ce qui ouvrait la porte à une réflexion, plus large, sur la nature des « sacrements ».

Le problème spécial qui se pose, au IIIe siècle, est de savoir quel geste au juste confère l'Esprit. On s'habitue à voir dans l'onction* postbaptismale, ou dans l'imposition de main(s)* (car les opinions diffèrent, entre l'Orient et l'Occident, et d'un auteur à l'autre), au moins un surcroît, encore mal défini, du don de l'Esprit.

Questions annexes

Quant au candidat : question du pédobaptisme*. On l'a vu pratiqué dès les origines. On en a décrit l'extension. Je n'y reviens pas.

Quant au « célébrant ». Les distinctions ne se font vraiment jour qu'à partir du IIe siècle. De ce temps, qui est celui de l'installation du mono-épiscopat, les « mystères » sont d'ordinaire dispensés par l'évêque, à Pâques : seul il les confère dans toute leur extension, assisté de ses

« clercs » (pour les femmes, par les diaconesses, car, symboliquement, le baptême exigeait la nudité). Les presbytres aussi, et les autres ministres, ont le droit de baptiser ; au IIIe siècle, cependant, l'imposition de main(s) postbaptismale se trouve en principe réservée à l'évêque. En cas de force majeure, dit-on dès l'époque de Tertullien (*De baptismo* 17, 2), le laïc aussi baptise : « exception » qui perdure, jusqu'aujourd'hui, dans le droit des Églises – et qui représente en fait le vestige d'une pratique primitive moins « hiérarchisée ».

Quant à une possible réitération : question dite « du baptême hérétique ». Elle ne se posa clairement qu'au IIIe siècle. Tertullien, qui écrivait alors que les frontières s'étaient durcies, et conformément au monolithisme de son ecclésiologie*, enseigne la nullité du baptême donné par les hérétiques, et impose de *rebaptiser* (de *baptiser* plutôt, dans sa perspective, vu la nullité présumée). L'affaire s'envenima sous Cyprien. À cette époque, l'Afrique (Proconsulaire et Numidie – depuis le concile dit d'Agrippinus) rebaptisait ; l'Asie et la Syrie (autour d'Antioche) aussi, mais non pas Rome, ni non plus, sans doute, l'Égypte. La crise éclata quand les dissidences nées de la persécution de Dèce eurent tendance à s'estomper (ainsi la rébellion novatianiste), et que certains, baptisés hors de la *catholica*, demandèrent à y entrer ; le heurt des personnalités (Cyprien et Firmilien contre Étienne) exaspéra la tension. Puis celle-ci retomba. Elle ressurgit au siècle suivant, en Afrique surtout quand, les catholiques s'étant rangés entre-temps à la discipline romaine, les donatistes en restèrent aux vues de leur héros, Cyprien : car ils partageaient son ecclésiologie*, tout aussi monolithique, et pour les mêmes raisons, que celle de Tertullien (la réitération, ou non, du baptême est au vrai une question d'ecclésiologie*).

Eucharistie[8]

Le mot signifie « action de grâces ». Et l'on a vu que le rite se recommandait d'une institution par le Jésus historique, la veille de sa mort.

Structure de la synaxe eucharistique*

(1) La *Didachè*

Elle lie l'eucharistie aux agapes. Les prières des chapitres 9 et 10, malgré leur allure « eucharistique » (laquelle, du reste, emprunte beaucoup aux bénédictions de repas juifs), concernent des agapes qui auraient précédé l'eucharistie *stricto sensu* assortie, quant à elle, du rappel des paroles de Jésus. Les « présidents » de ces agapes devaient être les prophètes itinérants. Le chapitre 14, plus tardif, évoque, de manière plus assurée, une synaxe*, « le jour dominical du Seigneur », avec fraction du pain ; sans doute cette fraction suivait-elle encore le repas communautaire tel qu'évoqué aux chapitres 9 et 10. En 15, 1, il est suggéré que désormais les « ministres » de ces rites sont les épiscopes, assistés des diacres.

(2) Apparition de la structure classique

Vers le milieu du IIe siècle Justin donne du culte eucharistique dominical une autre description, sans référence aux agapes :

> ***Apol.* 1, 67, 3-8**[9]
>
> Au jour appelé jour du Soleil, tous, qu'ils habitent en ville ou à la campagne, se réunissent en un même lieu, et on lit les *Mémoires* des Apôtres ou les écrits des prophètes, aussi longtemps que c'est possible. Puis, quand celui qui lit a fini, le président prend la parole pour nous adresser des avertissements et nous exhorter à imiter ces beaux enseignements. Ensuite, nous nous levons tous ensemble et nous prions à haute voix, et (…), lorsque nous avons achevé la prière, on apporte du pain ainsi que du vin et de l'eau ; le président, pareillement, fait monter prières et actions de grâces, de son mieux, et le peuple exprime son accord en disant l'Amen ; puis, on fait à chacun la distribution et le partage de la nourriture eucharistique, et l'on envoie leur part aux absents, par les diacres. Ceux qui ont des moyens et qui le veulent donnent librement ce qu'ils veulent, chacun selon son gré, et ce que l'on recueille est déposé auprès du président, qui assure ainsi des secours aux orphelins et aux veuves, à ceux que la maladie ou quelque autre cause réduit à l'indigence, aux prisonniers, aux hôtes étrangers ; en un mot, il prend soin de tous ceux qui sont dans le besoin. C'est le jour du soleil que nous nous réunissons de la sorte tous ensemble, parce que ce jour est le premier, celui où Dieu fit le monde en transformant la ténèbre et la matière, et c'est le jour où Jésus-Christ, notre Sauveur, est ressuscité des morts…
>
> *Avant de justifier par une triple symbolique le choix que les chrétiens font du dimanche comme jour de réunion, Justin présente une structure bipartite, qui resterait traditionnelle : lectures bibliques et allocution (selon un schéma emprunté à la liturgie synagogale) puis oblation du pain et du vin ; le ministre (« président ») devait d'habitude être l'évêque (lequel aussi, par les diacres, supervise la charité) ; les prières de la liturgie proprement eucharistique semblent avoir un caractère improvisé (avec souvenir de modèles ?). On ne voit pas, dans ce texte, ni dans aucun autre document*

que, à aucun moment des II^e^ et III^e^ siècles, les ministres de l'eucharistie aient été revêtus de vêtements spéciaux : le costume liturgique ne devait apparaître que plus tard.

Nota. Au chap. 65 (1-5) Justin avait décrit une eucharistie postbaptismale. La structure est la même. Toutefois, après la cérémonie du baptême, l'Apologiste ne signale pas de lectures, mais il mentionne une prière « universelle », pour les néophytes (nouveaux baptisés), les fidèles et tous les hommes, ainsi que le baiser de paix, geste fraternel attesté dès le Nouveau Testament (Rm 16, 16 ; 1 Co 16, 20 ; etc.) et connu par d'autres auteurs des II^e^ et III^e^ siècles (Athénagore, Tertullien, Clément d'Alexandrie). Sur l'eucharistie postbaptismale, la prière qui l'ouvre et le baiser, comp. TA *21.*

Formules liturgiques

La *Tradition Apostolique* propose un modèle et contribue à fixer certains éléments.

Prière eucharistique (*TA* 4)[10]

Elle est donnée après celle du sacre épiscopal.

Que les diacres présentent (à l'évêque nouvellement sacré) l'oblation (l'offrande) et que lui, en imposant les mains sur elle avec tout le presbyterium, dise en rendant grâces : le Seigneur soit avec vous. Et que tous disent : Et avec ton esprit.– Élevez vos cœurs. – Nous les tenons vers le Seigneur. – Rendons grâces au Seigneur. – C'est digne et juste. Et qu'il continue alors ainsi :

Nous te rendons grâces, ô Dieu, par ton Enfant bien-aimé Jésus-Christ, que tu nous as envoyé en ces derniers temps (comme) sauveur, rédempteur et messager de ton dessein, qui est ton Verbe inséparable par qui tu as tout créé et que, dans ton bon plaisir, tu as envoyé du ciel dans le sein d'une vierge et qui, ayant été conçu, s'est incarné et s'est manifesté comme ton Fils, né de l'Esprit saint et de la Vierge.

C'est lui qui, accomplissant ta volonté et t'acquérant un peuple saint, a étendu les mains tandis qu'il souffrait pour délivrer de la souffrance ceux qui ont confiance en toi.

Tandis qu'il se livrait à la souffrance volontaire, pour détruire la mort et rompre les chaînes du diable, fouler aux pieds l'enfer, amener les justes à la lumière, fixer la règle (de foi ?) et manifester la résurrection, prenant du pain, il te rendit grâces et dit : Prenez, mangez, ceci est mon corps qui est rompu pour vous.

De même le calice, en disant : Ceci est mon sang qui est répandu pour vous. Quand vous faites ceci, faites-le en mémoire de moi.

Nous souvenant donc de sa mort et de sa résurrection, nous t'offrons ce pain et ce calice, en te rendant grâces de ce que tu nous as jugés dignes de nous tenir devant toi et de te servir comme prêtres.

Et nous te demandons d'envoyer ton Esprit saint sur l'oblation de la sainte Église. En (les) rassemblant, donne à tous ceux qui participent à tes saints (mystères) (d'y participer) pour être remplis de l'Esprit saint, pour l'affermissement de (leur) foi dans la vérité, afin que nous te louions et glorifiions par ton Enfant Jésus-Christ, par qui à toi gloire et honneur, avec le Saint-Esprit dans ta sainte Église, maintenant et pour les siècles des siècles. Amen.

> *Après un dialogue (dit plus tard « de la préface », et que Cyprien connaît aussi), une prière en trois parties : rappel du salut déjà acquis en Jésus-Christ, paroles de l'institution, demande à Dieu d'achever, à travers ces mystères, l'œuvre salvifique qu'il a entreprise. Cette structure devait rester en substance, malgré les efflorescences et les déplacements qui en masqueraient la simplicité, celle de toutes les prières eucharistiques, dans les divers rites qui, aux siècles suivants, se différencieraient.*

Signification de l'Eucharistie

Elle est toujours plus comprise comme un sacrifice, avec pour corollaire la « sacerdotalisation » du ministère de sa présidence[11]. Les docteurs commencent à s'interroger sur le mode de présence du Christ au pain et au vin ; la stabilité de cette présence fut peut-être vécue avant d'être pensée : ce que suggère la pratique de la « réserve eucharistique » (cf. *infra*). Et une réflexion s'amorce touchant le rapport entre l'unicité de la Croix et son actualisation en un rite indéfiniment répété : autre aspect d'une théologie, en devenir, des sacrements.

Le temps chrétien : cycle annuel et rythme hebdomadaire

Vers un temporal centré sur Pâques

Les fêtes juives de Pâque et de Pentecôte subsistent, avec un sens nouveau. Sans doute dès l'époque apostolique, encore que les premières attestations explicites ne remontent qu'au milieu du IIe siècle et à la controverse quartodécimane.

L'exégèse typologique articule ce sens nouveau sur le contenu juif. Les Pâques chrétiennes, fête du salut par la mort et la résurrection du Christ, sont préfigurées dans la Pâque ancienne, qui célébrait la libération d'Égypte. Nous l'avons vu chez Méliton, mais on sait les particularités de la Pâque asiate, qui, Méliton le montre, insistait sur l'immolation de l'Agneau. Un lien est fait entre la descente de l'Esprit à Pentecôte et la fête des Semaines, solennité du don de la Loi.

Comme pour la Pâque juive il s'agissait de calculer, sur des bases astronomiques, la date des Pâques chrétiennes. D'où la nécessité d'un comput ecclésiastique, qui s'efforce, non sans erreurs, de déterminer des périodes et de prédire des quantièmes.

D’autres solennités, qui devaient former un cycle centré sur la nativité du Christ et sa manifestation aux nations (Noël, Épiphanie), ne furent créées que plus tard. Encore que, semble-t-il, dès le IIe siècle, les basilidiens eussent connu une fête apparentée à l’Épiphanie (cf. Clément d’Alexandrie, *Strom*. 1, 21, 146, 1-2).

La préhistoire d’un sanctoral

On commence à fêter les martyrs, au jour anniversaire de leur mort, qui est pour eux naissance céleste, et à vénérer leurs reliques. Le premier exemple est dans le *Martyre de Polycarpe* : les Smyrniotes disent avoir recueilli les restes du saint, pour les honorer à la date de l’exécution, le 23 février (18, 3). Il est à se demander si *Actes* et *Passions* étaient lus dans les liturgies martyriales, et si, par conséquent, ils étaient composés en vue de cette lecture[12].

Dimanche et sabbat. Synaxes non eucharistiques*

Dès l’époque apostolique, le dimanche est « sacralisé ». Un riche symbolisme, que nous avons entrevu chez Justin, vient peu à peu se greffer : premier et huitième jour, jour de la création et jour de la Résurrection (celle du Christ, par commémoration, et celle de tous, en espérance), jour du Soleil, figure de Jésus, vrai Soleil de justice (d’après Ml 3, 20), « jour du Seigneur » (grec : *kuriakè* [*hémèra*] ; latin : *dies dominicus* ou *dominica*). Cependant le dimanche n’est pas chômé : il ne le serait qu’en vertu d’une loi de Constantin, par une assimilation peu heureuse au sabbat. Dès le IIe siècle, les chrétiens dans leur ensemble délaissent le sabbat ; les communautés pauliniennes avaient dû en négliger l’observance du vivant même de l’Apôtre.

De la *Didachè*, comme déjà d’Ac 20, 7, il ressort qu’agapes et eucharistie avaient lieu le dimanche, sans doute le soir, du moins tant que l’une et les autres furent liées ; c’était, chez les Anciens, le moment du repas principal. Pline mentionne des assemblées « avant l’aurore, à jour fixe », avec cantiques antiphonés (à la manière juive ?) et exhortations morales ; il en distingue le repas communautaire, pris plus tard dans la même journée : allusion à une eucharistie matinale, le dimanche, découplée d’agapes vespérales ? Justin va plus loin : il ne parle pas

d'agapes, et l'on peut penser que de son temps, à Rome, l'eucharistie était décidément distincte de celles-ci et avancée au matin.

La mention en Col 3, 16 et Ep 5, 19 de « psaumes, hymnes et cantiques inspirés » (poèmes « canoniques », ou compositions nouvelles) suggère que, dès l'origine, la synaxe* dominicale ne fut pas la seule réunion liturgique. Au début du IIIe siècle, en tout cas, Tertullien témoigne de même : si la psalmodie avec répons a son rôle durant l'eucharistie, l'usage ne lui est pas réservé (comparer *An*. 9, 4 et *Or*. 27). Pour Alexandrie et Césarée, du temps d'Origène, Nautin a prouvé qu'il y existait trois sortes d'assemblées : assemblées non eucharistiques des matins de semaines, assemblées eucharistiques du mercredi et du vendredi, le soir, après rupture du jeûne, assemblées eucharistiques du dimanche. Et il a établi que, dans ces assemblées, l'Ancien Testament était lu et expliqué chaque jour, l'Évangile uniquement lors des eucharisties, les deux selon un cycle de trois ans (Paul avait un cycle à part, de même durée).

Les lectures et prédications, hebdomadaires ou plus fréquentes, assurent, avec l'instruction, peu à peu réglée, des catéchumènes, la formation, initiale et continue, du peuple chrétien.

Pratiques de piété

Je ne reviendrai pas sur l'aumône : sa pratique institutionnelle n'a jamais éteint l'exercice privé ; elle forme, avec le jeûne et la prière, un moyen de pénitence ordinaire, indépendamment de l'*exomologèse*, pour fautes graves, dont il sera parlé plus loin (p. 267-269).

Le jeûne

On distingue entre le jeûne, abstention complète de nourriture et de boisson, et l'abstinence, renonciation à la viande et aux liquides fermentés. Jeûne et abstinence sont des pratiques anciennes et communes, dans toutes les religions – et attestées, sous forme collective ou non, dans l'Ancien Testament.

Parmi les chrétiens, l'habitude se prit très tôt de jeûner, chaque semaine, le mercredi et le vendredi (*Didachè* 8, 1, qui invite à se démarquer des « hypocrites » – les juifs –, mais subit sans doute

l'influence de Qumran), et, chaque année, dans la semaine précédant Pâques, le vendredi et le samedi. Au reste, les coutumes varient : les Latins eurent tendance à jeûner tous les samedis de l'année. Et des groupes ascétiques renchérissent encore : ainsi les montanistes (voir Tertullien, *De ieiunio*).

Le jeûne est pénitence. La relation avec les souffrances du Christ apparaît dans le choix même des jours : le jeûne est un sacrifice. Il se trouve, du coup, chargé d'une valeur eschatologique, voire « protologique » : l'abstention de viande retrouve le régime végétarien qui fut celui de l'homme au commencement, avant Noé, la légèreté de l'alimentation fait prendre part à la « vie des anges ». Mais les orthodoxes, même les plus rigoristes (Tertullien), vont répétant que la privation de nourriture ne s'inspire pas, à la différence des répugnances gnostiques, d'un mépris de la création, laquelle est bonne ; et il est plus méritoire de renoncer, par religion, à ce qui est bon.

La prière personnelle

Par souvenir de personnages bibliques (Daniel), la prière personnelle, tout en gardant sa liberté et, du moins en droit, son ininterruption, tend à se concentrer sur certaines heures : matin et soir, moment des repas. La *Didachè* recommande de prier trois fois le jour (8, 3).

Le « Notre Père », enseigné par Jésus, devait tenir une place centrale. Mais il y avait d'autres prières, et aussi des chants, paraliturgiques, aux marges immédiates du culte communautaire, et difficiles à distinguer de lui. Ainsi, remontant au IIe siècle, le *Phôs hilaron*, « Joyeuse lumière », chant du soir, pour l'heure où l'on allume les lampes. Ou encore, découverte dans un papyrus du IIIe siècle, en Égypte, la plus antique version de la prière mariale *Sub tuum praesidium* (« Sous ta miséricorde nous nous réfugions, Génitrice de Dieu, etc. »). Ou bien, toujours dans un papyrus, un hymne trinitaire, retrouvé avec sa notation musicale[13]. Tertullien signale à plusieurs reprises la pratique de l'hymnodie dans la vie quotidienne (*Spec*. 29, 4 ; *Vx*. 2, 8, 8 ; *Exh*. 10, 2).

Les attitudes sont la prosternation et l'agenouillement, positions humiliées (mais les mains jointes sont un geste introduit bien plus tard, au Moyen Âge, par transposition de l'hommage vassalique) – et plus encore la station debout, tête haute, paumes levées, forme de la Croix et

élan du corps déjà, en quelque sorte, ressuscité (c'est la figure de l'orant, ou de l'orante, que nous retrouverons).

Par la prière, personnelle ou communautaire, libre ou à heures fixées, les chrétiens réalisent ce qu'ils affirment être : un peuple de prêtres en Jésus-Christ.

Exorcismes, signations et communion « privée »*

Tertullien, dans une page curieuse (*À sa femme* 2, 5, 2), évoque le malaise que la chrétienne épouse d'un païen doit ressentir, au quotidien, à pratiquer notamment trois gestes devant son mari : l'exorcisme* (par exsufflation ou insufflation), la signation, ou tracé d'une croix, sur son corps, au front, et sur les objets (geste attesté dès le milieu du IIe siècle), la communion journalière au pain eucharistique, conservé dans une « réserve » (coutume connue aussi de Novatien, *Spec*. 5, 5 et de Cyprien, *Laps*. 26).

La pratique de l'exorcisme* (qui, on le voit, déborde le cadre liturgique baptismal, et n'est pas réservée à un ministre, majeur ou mineur) ressortit au sentiment très fort que, à la suite de Jésus-Christ et en lui, les chrétiens prêtres sont constamment, et pas seulement lors des grands, et rares, combats du martyre, aux prises avec Satan. Petite monnaie d'une conception *militante* de l'être chrétien.

La signation (le signe du « Tau », par référence à Ez 9, 4) ne veut pas dire que les chrétiens, en ces temps-là, aient eu, dans leurs lieux de réunions ou chez eux, des effigies de la Croix[14].

Note sur les règles alimentaires

Affranchis des observances mosaïques, les chrétiens des IIe et IIIe siècles, en majorité ou en totalité païens d'origine, à l'exception des judéo-chrétiens et des judaïsants, qui subsistent, marginalisés, ne sont pas tenus par les règles de pureté rituelle ou *cashrout* (ces règles sont l'objet d'une exégèse allégorique*, chez Barnabé par exemple, ou dans Novatien, *Cib*.). Cependant, depuis le décret apostolique de Jérusalem, deux questions subsistaient.

La consommation des viandes consacrées aux idoles (*idolothytes*), d'abord, et vendues sur les marchés. Le décret l'interdisait. Paul avait

une casuistique, elle aussi restrictive, en fin de compte, mais plus subtile (1 Co 8, 1s.). Il semble que les communautés des IIe et IIIe siècles interdisaient, sans nuances.

Le tabou du sang, ensuite. La lettre des Lyonnais (Eusèbe, *HE* 5, 1, 26) atteste qu'il était encore respecté, dans la seconde moitié du IIe siècle. Selon Tertullien, *Apol.* 9, 14, une des épreuves infligées aux martyrs était de brandir sous leurs yeux… du boudin.

Vie morale. Normes et idéaux, comportements, soucis pastoraux[15]

Le travail des moralistes chrétiens

Défis et réponses théoriques

Les Apologistes et les *Actes des martyrs* (ceux des Scillitains, par exemple) soulignent à l'envi l'innocence des chrétiens : obéissance à l'autorité ; refus de la débauche, du vol, du meurtre. Mais les contacts ordinaires avec les Gentils créaient une foule d'embarras : dangers d'idolâtrie et dangers d'immoralité, sexuelle surtout, attrait des spectacles (théâtre ; jeux du cirque ; courses), idolâtres et impurs, où confluent les deux premiers types de dangers.

Contre cela les écrivains, parfois revêtus d'une autorité dans les communautés (Clément ; Tertullien), édictent des règles de morale pratique, où se trahit l'influence stoïcienne.

Cette édiction est à situer dans l'élaboration d'un « modèle » de rapport au « monde » (réalités créées, naturelles et humaines), sur la base des données du Nouveau Testament et dans le contexte des luttes antignostiques et de la confrontation au paganisme. Le monde est bon, à titre de moyen qui conduit à Dieu ; il n'est pas une fin en soi, et cela d'autant plus qu'il est marqué par le péché et sous la coupe des démons. La hiérarchisation des valeurs concerne la place reconnue à l'État et à l'ordre social (même en ses aspects les plus choquants, l'esclavage), à l'institution matrimoniale, à la culture, qu'il s'agit d'utiliser et de

moraliser, voire de sanctifier, mais non point d'idolâtrer en en faisant un absolu.

La règle d'or : être dans le monde sans être du monde

> ***À Diognète* 5, 1-6, 1**[16]
>
> … (Les) chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par les vêtements. Ils n'habitent pas de villes qui leur soient propres, ils ne se servent pas de quelque dialecte extraordinaire, leur genre de vie n'a rien de singulier. Ce n'est pas à l'imagination ou aux rêveries d'esprits agités que leur doctrine doit sa découverte : ils ne se font pas, comme tant d'autres, les champions d'une doctrine humaine. Ils se répartissent dans les cités grecques et barbares suivant le lot échu à chacun ; ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et la manière de vivre, tout en manifestant les lois extraordinaires et vraiment paradoxales de leur république spirituelle.
>
> Ils résident chacun dans sa propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés. Ils s'acquittent de tous leurs devoirs de citoyens, et supportent toutes les charges comme des étrangers. Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie une terre étrangère. Ils se marient comme tout le monde, ils ont des enfants, mais ils n'abandonnent pas leurs nouveau-nés. Ils partagent tous la même table, mais non la même couche.
>
> Ils sont dans la chair, mais ne vivent pas selon la chair. Ils passent leur vie sur la terre, mais sont citoyens du ciel. Ils obéissent aux lois établies et leur manière de vivre l'emporte en perfection sur les lois.
>
> Ils aiment tous les hommes et tous les persécutent. On les méconnaît, on les condamne ; on les tue et par là ils gagnent la vie. Ils sont pauvres et enrichissent un grand nombre. Ils manquent de tout et ils surabondent en toutes choses. On les méprise et dans ce mépris ils trouvent leur gloire. On les calomnie et ils sont justifiés. On les insulte et ils bénissent. On les outrage et ils honorent. Ne faisant que le bien, ils sont châtiés comme des scélérats. Châtiés, ils sont dans la joie comme s'ils naissaient à la vie. Les juifs leur font la guerre comme à des étrangers ; ils sont persécutés par les Grecs et ceux qui les détestent ne sauraient dire la cause de leur haine.
>
> En un mot, ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde.

Vie dans le monde et idéaux de sainteté

Être dans le monde sans être du monde, y témoigner d'un au-delà du monde. Position instable, qui implique tensions et refus – jusqu'au possible *témoignage* suprême, celui du *martyre* : les mots *martyr*, *martyrion*, *martyrein* (« témoin », « témoignage », « témoigner », en grec courant) prennent justement cette valeur spéciale, dès le IIe siècle – et peut-être dès Ap 17, 6, voire Ac 22, 20. Quelles qu'aient été la fréquence et la virulence des persécutions, l'Église avant Constantin se pense

comme l'Église des martyrs. Pour elle, la sainteté se rencontre d'abord dans le martyre[17].

Face au monde le martyr est un vainqueur. L'apôtre héroïque et faiseur de miracles des *Actes* apocryphes apparaissait aussi comme un vainqueur, au nom de Dieu, par ses exploits. Mais le martyr est vainqueur à sa façon, paradoxale, sous la Croix. Ses souffrances et sa mort sont une imitation parfaite de Jésus, Rédempteur par sa Passion – cela est sensible dès le récit de la mort d'Étienne. Or, les paléochrétiens conçoivent la Passion rédemptrice comme un triomphe sur les Puissances du mal, et la Croix est contemplée non pas comme un gibet infamant, mais comme un trophée[18]. Le martyr, homme de l'Esprit, répercute ce triomphe.

Le martyre apparut longtemps comme la voie royale de la sainteté. L'idéal de continence et de virginité, qui existe dès la prédication évangélique, était certes tenu en très haute estime, dans tous les milieux « chrétiens », et pour des motivations variées (la Grande Église, quant à elle, face aux divers encratismes*, professait une position qui se voulait modérée). Mais ce n'est que peu à peu qu'il s'est imposé, non pas même seulement comme une préparation ascétique à la mort violente, mais comme son équivalent ou son substitut – comme (et le mot est en lui-même éclairant) « martyre non-sanglant » (chez Clément et Origène, et, en Occident, chez Cyprien[19]). L'ascèse « orthodoxe » conforme au Christ et anticipe sur le monde à venir.

Vivre au milieu des païens (1). Politique et économie

L'État[20]

Les paléochrétiens, fidèles aux formules prêtées au Christ (« Rendez à César… », Mt 22, 21) et à l'enseignement de Paul (Rm 13, 1s.), reconnaissaient au pouvoir impérial, même païen et persécuteur, un mandat divin d'ordre et de justice, auquel il faut se soumettre. Méliton, dans son *Apologie* perdue, signalait la providentielle coïncidence entre la venue du Christ et l'instauration du pouvoir augustéen. Le cas de Tertullien lui-même, qui passe pour hostile à Rome, est en réalité plus complexe. L'Église préconstantinienne suit plus volontiers cette doctrine

pacifique que les imprécations de l'*Apocalypse* johannique, il est vrai rédigée dans un temps de crise – même si les persécutions réveillent parfois de vieilles rancœurs, contre les « tyrans ».

L'armée[21]

Dans le rapport à l'État, une source majeure de difficulté était l'attitude chrétienne devant la guerre et le service militaire. Les chrétiens étaient spontanément objecteurs de conscience. À un double titre : horreur du sang versé (plus largement, dégoût de la brutalité des soudards), et refus de l'idolâtrie (culte des enseignes et du prince). Pourtant, il y avait des chrétiens dans l'armée. Comment concilier ces données ?

Les moralistes en fait permettent aux soldats convertis d'achever leur service (faire autrement était impossible, sous peine de mort), mais ils dissuadent de s'engager. Et, dans la vie quotidienne de l'armée, les occasions de martyre ne manquèrent pas – dès le début du III^e^ siècle (ainsi le confesseur du *De corona* de Tertullien) et plus encore à l'époque tétrarchique : les martyrs militaires, sous Dioclétien, ne sont peut-être morts qu'à cause du renforcement du culte impérial – et aussi du caractère héréditaire des métiers, qui imposait le service à des réfractaires.

En réalité, tant pour la milice qu'en général pour la participation aux charges de l'État, les chrétiens, corps « enkysté » dans la société, selon un mot de Marrou, pratiquent plutôt l'abstention, et prétendent garder les mains pures. Origène assure, non sans candeur peut-être (mais, pour lui, les réalités spirituelles étaient plus réelles que les autres), que le vrai service, en l'occurrence, des disciples du Christ consiste à intercéder, comme prêtres, pour le salut de l'Empire. L'*À Diognète*, citée plus haut, ne dit pas autre chose, et, dans la grande prière qui clôt à peu près sa lettre, Clément Romain supplie Dieu pour ceux à qui il a « donné le pouvoir de la royauté », *Cor*. 61, 1-2…

L'économie

Sur ce chapitre, les chrétiens n'ont à faire que des remarques de nature moralisante. Ils prônent la probité dans les échanges (d'où la méfiance envers le commerce, considéré comme trop souvent malhonnête : mais c'est un *topos* de la morale antique) et, d'une façon que nous dirions

paternaliste, ils présentent la richesse comme une occasion de servir les pauvres. Peut-être l'exaltation biblique de la pauvreté a-t-elle à la longue changé les regards ; elle n'a pas bouleversé les structures – et ne le cherchait pas.

Contre une tendance dominante dans la culture antique, le travail manuel fait l'objet d'un respect accru, en tant que moyen de sanctification. C'était la ligne biblique et apostolique. Paul avait toujours voulu vivre de son travail, et, contre la paresse « eschatologique » de certains, à Thessalonique, l'auteur deutéro-paulinien de 2 Th avait décrété, par boutade, en s'autorisant de l'Apôtre : « Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus » (3, 10).

Fallait-il prohiber divers métiers, ou activités professionnelles, immoraux ou infectés de paganisme ? Tertullien et la *Tradition Apostolique* 16 condamnent à ce double titre les professions de comédien, de cocher du cirque, etc. ; ils intiment aux peintres et aux sculpteurs de ne plus fabriquer d'idoles. Quant au maître d'école et au professeur qui, dès les plus humbles niveaux, avec la littérature enseignent forcément la mythologie, Tertullien, rigoriste, leur interdit d'exercer (*De idololatria* 10) ; la *TA* (*l.c.*) se montre plus souple ; de fait, le cas était difficile : car on touche, par là, au rapport à la culture et à l'instruction profanes – avec l'aveu, que Tertullien d'ailleurs faisait aussi, de leur indispensable utilité, même pour la foi, les paléochrétiens n'ayant jamais eu l'idée, protomédiévale, d'une école chrétienne.

Les chrétiens et la vie économique : la banqueroute « frauduleuse » de Calliste

(« Hippolyte », Réfutation 9, 12, 1-9[22]*)*

(Calliste) était l'esclave d'un certain Carpophore, chrétien faisant partie de la maison de César. Précisément parce que Calliste était chrétien, Carpophore lui confia une somme importante ; d'ailleurs Calliste avait promis de lui rapporter des bénéfices, en s'occupant d'affaires de banque. Avec cet argent, il fonda une banque dans le quartier de la Piscine publique. Au bout d'un certain temps, grâce au crédit de Carpophore, il reçut de nombreux dépôts qui lui furent confiés par des veuves et des frères. Ayant tout gaspillé, il se trouva dans l'embarras. On ne manqua pas de rapporter la chose à Carpophore. Celui-ci déclara qu'il allait lui demander des comptes. Voyant cela et soupçonnant le danger qu'il courait du côté de son maître, Calliste leva le pied et s'enfuit vers la mer. Trouvant dans le Port un navire prêt à mettre à la voile, il s'embarqua, sans se soucier de la destination. Mais il ne réussit pas même ainsi à s'échapper : car on ne manqua pas de rapporter l'affaire à Carpophore. Celui-ci arrive au port et, d'après les indices qui lui avaient été donnés, tente de se rendre sur le navire qui, grâce au retard du commandant, stationnait encore au milieu du port.

Du navire où il était Calliste aperçut de loin son maître et, se voyant pris, il renonça à vivre : se jugeant réduit à la dernière extrémité, il se jeta à la mer. Mais les matelots, sautant dans des barques, le retirèrent malgré lui, pendant que les gens qui étaient à terre poussaient de grands cris ; il fut ainsi livré à son maître, ramené à Rome, et mis en lieu sûr dans un moulin.

Au bout d'un certain temps, comme il arrive d'ordinaire, des frères allèrent trouver Carpophore et le prièrent de faire grâce de son châtiment au fugitif ; ils reconnaissaient, disaient-ils, qu'il avait de l'argent en dépôt chez certaines personnes. Carpophore, qui était pieux, déclarait qu'il voulait bien faire le sacrifice de ce qui lui appartenait en propre, mais qu'il avait souci des dépôts. Car beaucoup de gens venaient se plaindre auprès de lui, répétant que c'est à cause de lui qu'ils avaient confié leur argent à Calliste. Carpophore se laissa persuader et fit sortir son esclave du moulin. Mais Calliste n'avait rien pour restituer ; d'autre part il ne pouvait prendre une seconde fois la fuite, à cause de la surveillance dont il était l'objet ; il imagina donc, pour mourir, le moyen que voici. Un jour de sabbat, sous prétexte d'aller trouver ses débiteurs, il courut à la synagogue des juifs et, étant entré, causa du scandale dans l'assemblée. Dérangés par lui, les juifs le couvrirent d'outrages et de coups, puis le traînèrent devant le préfet de la Ville, Fuscianus. Voici leur déposition : « Les Romains nous ont permis de lire publiquement les lois de nos pères ; mais cet individu est venu nous en empêcher, causant du scandale et se déclarant chrétien. » Fuscianus siégeait à ce moment sur son tribunal ; il fut indigné contre Calliste des faits dénoncés par les juifs. On alla prévenir Carpophore de ce qui se passait. Celui-ci se rendit en toute hâte au tribunal du préfet et cria : « Je t'en prie, seigneur Fuscianus, ne le crois pas ; il n'est pas chrétien, mais il cherche une occasion de mourir, parce qu'il a gaspillé des sommes importantes qui m'appartenaient, comme je vais le prouver. » Mais les juifs crurent que c'était là une échappatoire de Carpophore pour arracher, sous ce prétexte, Calliste à la justice ; aussi redoublèrent-ils d'acharnement. Cédant à leurs clameurs le préfet fit flageller le coupable et le condamna aux mines de Sardaigne.

Le récit, rondement mené, trahit chez son narrateur une belle mauvaise foi, qui ne recule pas devant l'invraisemblance (le curieux moyen, pour se suicider, que d'aller semer le trouble dans une synagogue !). Mais on reconstitue l'essentiel.

Le drame est à replacer dans le cadre des difficultés économiques au temps de Commode (le Préfet de la Ville Fuscianus fut en charge de 186 à 189). Fondé de pouvoir de son maître (sans doute M. Aurelius Carpophorus, affranchi du prince et chambellan), Calliste, grâce au crédit de Carpophore, de confession chrétienne, draine l'épargne des petites gens de l'Église romaine, et place les sommes auprès des juifs. Survient une crise monétaire : inflation, dépréciation de la monnaie, thésaurisation ; Calliste ne peut se faire rembourser. Dépassé par la situation, malgré son habileté, il fait faillite.

On discernera à l'arrière-plan la rivalité entre juifs (qui au tribunal se prévalent adroitement de leurs privilèges pour « noyer le poisson ») et chrétiens – non moins que leur proximité, en l'occurrence du moins. On notera que, si le christianisme campe déjà dans les allées du pouvoir (Carpophore, Marcia, à qui Calliste devra sa libération des mines), Carpophore se montre fort valet devant Fuscianus. On notera aussi que, si le « pieux » chambellan se conduit honnêtement à l'égard des épargnants (c'était son intérêt, et cela prouve une certaine solidarité intracommunautaire), il témoigne envers son esclave d'une indulgence mesurée : le maître chrétien condamne à l'inhumain

travail de la meule l'escroc prétendu, un « frère » pourtant… Le texte est suggestif sur le niveau moyen d'évangélisation des mœurs.

Vivre au milieu des païens (2). Sexualité

Mariage et famille

Il est banal de dire aujourd'hui que, en matière de morale matrimoniale et familiale, les chrétiens, dans la pratique, sinon dans les attendus théoriques, n'ont rien inventé[23].

L'idéal de chasteté et d'affection partagée dans le couple et envers les enfants, la notion d'une union scellée en vue de la seule procréation (*liberos procreandi causa*), la condamnation de l'adultère et l'horreur des « anomalies » rejoignent les lieux communs d'un stoïcisme vulgarisé, d'une éthique fondée sur la « maîtrise de soi », largement diffusée parmi les élites à partir du IIe siècle. Et, dans la cellule familiale nucléaire, fonctionnellement, la femme, dont les paléochrétiens tiennent, avec les médecins et les philosophes, qu'elle est, physiquement, ou physiologiquement, inférieure, demeure subordonnée, comme elle l'est dans les communautés : aussi bien, les filles d'Ève, à l'instar de leur mère, peuvent être une pernicieuse incitation au péché…

Tout au plus faut-il noter, en première approche, le soin particulier que les chrétiens des trois premiers siècles mettaient, ou que les prédicateurs leur disaient de mettre, à honorer le veuvage (mais les secondes noces ne sont franchement interdites que par des moralistes suspects, tel Tertullien montaniste) et à ne pratiquer ni avortement ni exposition des nouveau-nés. Bref, à aller plus loin que les païens. Mais, apparemment, dans la même ligne…

Ce que l'on peut rajouter ressortit plutôt à la discipline : mariages mixtes déconseillés, pour les dangers où ils mettent la foi (voir Tertullien, *À son épouse* 2) ; union contractée après avis de l'évêque (selon l'exigence, peut-être théorique, d'Ignace, *Polyc.* 5, 2) et dont la conclusion dut assez tôt s'accompagner, au moins en principe, d'une prière communautaire (Tertullien, *À son épouse* 2, 8, 6 – germe, si l'on veut, d'un rituel chrétien des noces, mais où l'on ne verra pas fût-ce le vague pressentiment d'un caractère « sacramentel » du mariage).

Ce que l'on peut soupçonner surtout, c'est, quand même, sur certains points, une inflexion et sans doute, à terme, un véritable *saut qualitatif*. La considération accordée aux plus faibles (aux femmes et aux enfants – ajoutons : dans la « famille » et au-delà, aux esclaves), d'une manière plus effective peut-être que chez les philosophes, et sur la base de justifications d'une autre résonance (la charité du Christ, l'appel de tous au salut, et par conséquent, on l'a vu chez Paul, l'uniforme dignité eschatologique), était susceptible, du moins en droit, de changer les comportements individuels et les mentalités collectives. En attendant, peut-être (car les jugements des historiens modernes divergent, et les faits sont ambigus), d'influer sur la législation, quand les circonstances s'y prêteraient, et sans jurer avec une évolution séculaire du droit romain, marquée sous les Antonins et les Sévères par une philanthropie d'inspiration stoïcisante.

Le divorce[24]

Ou plutôt, sur un plan à la fois éthique et disciplinaire, le traitement du divorce – plus exactement encore : du remariage après divorce.

Jésus et Paul avaient condamné le divorce, et le remariage après divorce : ils avaient affirmé l'indissolubilité du lien matrimonial. Mais l'évangile de Matthieu, dans les *logia* du Christ sur la répudiation (5, 32 ; 19, 9), réserve expressément le cas de l'adultère. La loi romaine autant que la loi juive exigeait du mari, à charge de complicité, de rompre avec l'épouse adultère ; et en général, dans la société, les divorces étaient nombreux, pour divers motifs – ouvrant *ipso facto* (cela ne se concevait pas autrement) le droit à de nouvelles noces.

D'où une difficulté, devant laquelle les paléochrétiens tâtonnèrent. Car il est faux d'affirmer qu'ils ne connurent jamais qu'une autorisation de séparation, pour faute grave, sans permission de remariage. Le témoignage de Tertullien est peu douteux, qui évoque, à Carthage, des chrétiennes remariées après séparation pour cause de mort ou *de divorce* (*À son épouse* 2, 1, 1). Il se peut que les autorités aient cherché à donner des directives, et à traiter la femme plus durement que l'homme. Tertullien semble avoir fini par prôner une séparation, mais sans remariage, pour le seul motif d'adultère, les autres cas, à ses yeux, ne devant causer, au pis, que des brouilles passagères. Surtout, il affirme que

la rigueur doit valoir pour l'homme autant que pour la femme : louable exigence d'égalité. En Orient, Origène atteste que les conjoints innocents qui se remariaient subissaient un temps de pénitence, après quoi, tout en restant remariés, ils réintégraient la communauté. Cyprien signale, on l'a vu (*supra*, p. 241) que les évêques africains, mis à part quelques-uns dans les années antérieures à lui, pratiquaient une règle semblable.

Les réflexions de Tertullien et d'Origène sont fondatrices. C'est dans le souvenir de Tertullien que Jérôme et, sans doute, Augustin devaient élaborer leur propre doctrine ; et celle-ci l'emporta, en Occident, sous les Carolingiens, fixant la loi de l'Église catholique jusqu'aujourd'hui. Les Églises d'Orient, sans renoncer à l'idéal du mariage unique, ont continué, pour leur part, d'absoudre, après pénitence, les divorcés remariés – jusqu'à présent aussi…

Pastorale et pénitence[25]

Position des questions

Les règles, générales ou particulières, décrites ci-dessus avaient bien des « ratés ». Leur incessante répétition, par les docteurs, est, à elle seule, le symptôme d'une efficacité relative, le signe que perduraient bien des compromissions. Notamment, sans doute, dans les milieux les plus aisés, les plus intégrés dans la société impériale : la bourgeoisie alexandrine, ou carthaginoise, dont se préoccupaient un Clément ou un Tertullien[26].

D'où, à côté de l'édiction des normes, la nécessité d'une pastorale, qui pût opérer une adaptation. D'où aussi le besoin d'une discipline pénitentielle, qui réparât les chutes : car aussi bien on s'était vite aperçu que le pardon baptismal des péchés n'empêchait pas les faux pas ultérieurs, graves parfois. Le *Pasteur* d'Hermas fut écrit, on le sait, pour ce motif : justifier la mise en place d'une procédure pénitentielle dans la communauté romaine, et énoncer des règles pratiques à cet égard.

Un cas de sollicitude pastorale : les décrets de Calliste

Hippolyte (*Ref.* 9, 12, 20s.) accuse Calliste de laxisme dans la lutte contre les péchés sexuels. Il aurait étendu le champ de la pénitence à l'adultère ou au remariage après divorce, assimilé à l'adultère (cela heurtait de front

un rigorisme affirmant l'existence de péchés irrémissibles) ; assoupli la règle de « monogamie » imposée au clergé ; permis aux jeunes femmes de haut rang de contracter une union avec un homme de rang inférieur au leur, voire servile (le droit civil ne reconnaissait pas les unions inégales comme « justes noces », c'est-à-dire comme un mariage de plein droit ; entre personnes de rang différent ne pouvait exister que le « concubinat » ; les jeunes chrétiennes de haut rang, soucieuses de se marier avec un coreligionnaire, souvent n'en trouvaient pas la possibilité ; pour éviter le danger d'apostasie lié au mariage avec un païen de leur rang, elles pouvaient préférer une union inégale ; c'est ce type d'union qu'autorise Calliste).

Quoi qu'il en soit du contenu réel de ces mesures, il faut surtout en saisir la portée pastorale et doctrinale. Calliste était à la tête d'une communauté disparate et en expansion, où il devait tenir compte de situations contrastées et ne lasser aucune bonne volonté. D'où la comparaison qu'il prenait, et dont s'offusque Hippolyte, de l'Église avec l'arche de Noé où se côtoyaient animaux purs et impurs : elle signifie le refus du repli sectaire.

La pénitence

La discipline pénitentielle est réservée aux fautes graves : les manquements véniels se lavaient par le jeûne, l'aumône et la prière personnelle. Elle a un caractère public et non réitérable. Ses rites sont pénibles ; ils comportent successivement : l'entrée dans l'ordre des pénitents, les exercices de repentir (attitude humiliée dans les assemblées ; jeûnes et abstinence sexuelle), la réintégration, enfin, par un acte liturgique de l'évêque.

La théologie de la pénitence suscite des querelles où s'affrontent laxistes et rigoristes (Tertullien montaniste, « Hippolyte », Novatien). Touchant l'étendue du « pouvoir d'absolution » – ou, en termes plus bibliques (cf. Mt 16, 19), et moins anachroniques, du « pouvoir des clés » : existe-t-il des péchés « irrémissibles », et de quelle nature ? On ne saurait en tout cas les restreindre à la fameuse triade adultère-meurtre-apostasie. Touchant la qualité du détenteur de ce pouvoir : sous Dèce, les confesseurs, forts de leur charisme, tentent de concurrencer l'institution épiscopale dans la réconciliation des *lapsi* ; ils conservent du moins, et la

communauté entière avec eux, un droit d'intercession pour les pécheurs. Les circonstances (ainsi, justement, la persécution de Dèce) permettent peu à peu de préciser les droits et les pouvoirs, en la matière, de la hiérarchie ministérielle : la doctrine de la pénitence a des retombées ecclésiologiques.

Par manière de conclusion. Représentations eschatologiques et symboliques

L'Au-delà

Si l'essentiel est vite arrêté, sur certains points les conceptions eschatologiques restent en voie de décantation – par la maturation des croyances « populaires » et l'effort des théoriciens.

Les « fondamentaux »

Dès l'époque néo-testamentaire, ils sont stables, sur des bases juives, et proches de ce qu'admettaient pharisiens et esséniens : foi, au premier chef, en la résurrection finale (mais Jésus est déjà ressuscité, exemplaire et cause de la résurrection des justes) ; croyance que cette résurrection sera précédée d'un temps de combats où les forces du mal, humaines et supra-humaines, jetteront, en un baroud désespéré, mais douloureux et dangereux, les pires violences, avant le triomphe définitif de Dieu ; conviction que le temps est bref qui reste à courir avant ces calamités et le retour du Christ Seigneur pour juger les vivants et les morts, envoyer les justes à la vie éternelle et les méchants au châtiment sans rémission ; intuition que les élus, chacun à son rang, illuminés de la gloire de Dieu (cf. Ap 21, 23) dans la Jérusalem d'en haut, communieront à l'intimité divine (trinitaire), et qu'ils connaîtront comme ils sont connus (cf. 1 Co 13, 12).

Selon les auteurs, cela va de soi, l'accent est mis sur tel ou tel aspect. Les premiers écrits « patristiques » évoquent peu, ou n'évoquent pas, la résurrection des méchants ; l'angoisse eschatologique est variable selon les âges et les milieux – quoique tous admettent, comme le faisait Paul et peut-être, à sa manière, le Jésus historique, un « entre-deux » où le

Royaume est *déjà* là mais non *pas encore* achevé. Contre les païens qui ne conçoivent pas que les corps disparus doivent un jour recouvrer l'existence, l'effort des Apologistes (Justin et Athénagore peut-être ; Tertullien) est de défendre la croyance en la Résurrection qui apparaît comme un des piliers dogmatiques du christianisme : *Fiducia christianorum resurrectio mortuorum*, « La résurrection des morts est l'assurance des chrétiens », déclare Tertullien, au seuil de son traité « Sur la résurrection des morts », dans une de ces lapidaires *sententiae* dont il a le secret.

Au milieu de cette ferme espérance – qui, par un étrange retournement, a peut-être été pour le christianisme un atout, les paganismes, religieux ou philosophiques, étant plus ondoyants en matière de fins dernières –, deux zones d'ombre, ou de débat : le millénarisme et la définition d'un « état intermédiaire » pour les âmes séparées des corps. (Je laisse de côté les disputes suscitées par l'anthropologie* et la théodicée origéniennes sur la qualité « spirituelle » des corps ressuscités et sur l'apocatastase.)

Le millénarisme[27]

Il s'appuyait sur Ap 20, 1s. pour affirmer que, Satan et ses suppôts étant momentanément enchaînés, le Christ établirait un règne terrestre de mille ans, avec les seuls justes ressuscités, avant un regain des fureurs démoniaques, la résurrection générale, le Jugement final et la détermination définitive du sort des élus et des réprouvés. Ce règne serait celui de l'abondance.

C'était au IIe siècle une croyance répandue entre les Asiates. Papias (comme l'hérétique Cérinthe) se fait l'écho d'une conception grossière et « matérialiste » de la félicité du *millenium* :

> **« Paroles du Seigneur », selon Papias cité par Irénée, *Haer.* 5, 33, 3**[28]
>
> Il viendra des jours où des vignes croîtront, qui auront chacune dix mille ceps, et sur chaque cep dix mille branches, et sur chaque branche dix mille bourgeons, et sur chaque bourgeon dix mille grappes, et sur chaque grappe dix mille grains, et chaque grain pressé donnera vingt-cinq cuves de vin. Et lorsque l'un des saints cueillera une grappe, une autre grappe lui criera : Je suis meilleure, cueille-moi et, par moi, bénis le Seigneur ! De même le grain de blé produira dix mille épis, chaque épi aura dix mille grains, et chaque grain donnera cinq tonnes de belle farine ; et il en sera de même, toute proportion gardée, pour les autres fruits, pour les semences et pour l'herbe. Et tous les animaux, usant de cette nourriture qu'ils recevront de la terre, vivront en paix et en harmonie les uns avec les autres et seront pleinement soumis aux hommes.

Justin (*Dial*. 80, 2) affirme que, de son temps, le millénarisme était la croyance la plus droite, même si tels chrétiens, d'ailleurs irréprochables, et qu'il se garde de condamner, n'y adhéraient pas. Et il est vrai que le millénarisme, plus ou moins « épuré », apparaît dans Irénée, où il est une pièce majeure de la pensée, et dans Tertullien, chez qui le montanisme l'affermit.

Au IIIe siècle, en Orient, l'allégorisme origénien en vient à bout – sauf exceptions (Méthode d'Olympe) ; c'est même le millénarisme de l'*Apocalypse* johannique qui fit longtemps hésiter les Grecs héritiers d'Origène sur la canonicité du livre. Mais il subsiste en Occident, chez Commodien, Lactance et Victorin : il ne devait y être définitivement écarté, aux IVe-Ve siècles, que par le travail d'un Jérôme et d'un Augustin.

L'état intermédiaire

Les âmes ne s'évanouissent pas à la mort (peu nombreux sont les docteurs qui professent le « thanatopsychisme », selon lequel il ne reste rien d'un homme jusqu'à la résurrection ; autre chose, et qui ressortit non pas à l'eschatologie*, mais à l'anthropologie*, est l'idée, plus banale, que les âmes ne sont immortelles que pour autant que Dieu les tient en vie). Mais que deviennent-elles avant de retrouver leur corps ?

Seuls les martyrs, dit-on dès le IIe siècle (Irénée, Tertullien), « montent » tout droit « sous l'autel céleste » (cf. Ap 6, 9). Les autres « descendent » aux enfers (*Hadès*) : les méchants y sont punis, les justes non martyrs trouvent repos et douceur (*refrigerium*, litt. « rafraîchissement ») dans le « sein d'Abraham » (cf. Lc 16, 22) – avant-goût de l'état définitif, damnation ou béatitude, que tous connaîtront après la résurrection.

Toutefois, les chrétiens, suivant en cela les juifs (2 M 12, 38-45), priaient pour les morts. Tertullien atteste que, de son temps, les veufs faisaient offrir l'eucharistie en mémoire de leur conjoint, au jour anniversaire du décès (*De monogamia* 10, 4). De cette pratique la théorie se fit peu à peu : la prière pouvait aider ceux des morts chrétiens qui, promis à la béatitude après la résurrection, avaient pourtant sur la conscience des fautes, vénielles, non expiées de leur vivant, et dont il fallait qu'ils fussent libérés (l'idée est dans Tertullien, *De anima* 58, 6-8, mêlée de millénarisme : retard purificateur dans la participation au

millenium ; elle est aussi, mais sans millénarisme, dans Origène, par exemple *Contre Celse* 5, 15). La carte de l'outre-tombe se complique : gestation, sinon naissance, du « Purgatoire » (le mot lui-même est médiéval).

Note sur le soin donné aux morts

(Plus exactement : le souci porté aux funérailles et aux cadavres.)

Il y eut rémanence, souvent en dépit des autorités (Cyprien), de coutumes ancestrales, juives et païennes (celles-ci expurgées, tant bien que mal, de ce qu'elles avaient d'idolâtre, ou de peu adéquat à l'espérance chrétienne) : lamentations, appel du mort (*conclamatio* : usage romain), lavage du corps, enveloppement dans un linceul, emploi d'aromates pour retarder la décomposition (usage juif : cf. Jn 19, 40 ; Tertullien signale des fumigations d'encens), cortège, inhumation (et non pas crémation). Il ne paraît pas qu'existât, aux tout premiers siècles, de rituel spécial des obsèques.

On vient de voir, touchant l'état intermédiaire, les exigences et les constructions des théologiens orthodoxes. Mais sur ce point, malgré les refus de ceux qui gouvernent et qui pensent (Cyprien, *Ep*. 67, 6, 2 ; cf. Tertullien, *Spec*. 13, 4), subsistèrent d'autres réflexes, vestiges de mentalités préchrétiennes. Ainsi, en Occident surtout, la pratique d'un *refrigerium* matériel, par perpétuation de la fête païenne des morts, ou *parentalia*. Il s'agissait de célébrer, dans une sorte de communion avec les disparus, des *repas funéraires* (vin, pain, poisson) sur les tombes. L'usage était ambivalent : autant que d'*honorer* les martyrs (cf. les *refrigeria* en hommage à Pierre et Paul documentés par l'épigraphie, dès le milieu du IIIe siècle, à Rome, dans la *Memoria Apostolorum*, actuelle catacombe Saint-Sébastien, via Appia), c'était un moyen de *soulager* les défunts ordinaires, censés avoir besoin des offrandes des vivants. Dans une représentation de l'Au-delà qui entre en tension avec les notions d'autel céleste et de sein d'Abraham, les uns et les autres étaient supposés présents en permanence auprès des sépultures[29].

Les conceptions eschatologiques, assurées ou problématiques, se parent de tout un imaginaire et s'entourent d'une symbolique. Ce qui, par contrecoup, conditionne les arts chrétiens à leur apparition.

Schèmes imaginatifs et symboliques

Visions de l'Au-delà

On ne prétend pas, ici, détailler les nuances, et couvrir tout le champ. On n'entend pas établir des généalogies, ou détecter des sources (bibliques et juives). Il ne s'agit que d'un aperçu. Mais les extraits suivants paraissent significatifs, les œuvres dont ils proviennent ayant eu une postérité littéraire et iconographique, directe ou non, consciente ou pas (*La Divine Comédie*).

> **Cauchemars infernaux (*Apocalypse de Pierre* 9, 1-7)**[30]
>
> *Échantillon, si l'on ose dire, des tortures réservées, dans l'Enfer, après le Jugement, aux criminels. Il y en a d'autres, qui rivalisent d'horreur sadique. Sur l'Apocalypse de Pierre, voir* supra*, chapitre 4.*
>
> Ezrael, l'ange de (la) colère (du Seigneur), fera venir des hommes et des femmes qui sont à moitié en feu, et on les jettera dans ce lieu ténébreux qui est la Géhenne des humains. Des esprits enragés les fustigeront avec toutes sortes de fouets, et les vers qui ne dorment pas dévoreront leurs entrailles. Ce sont ceux qui ont persécuté et trahi mes justes.
>
> Auprès de ceux-là, il y aura d'autres hommes et femmes qui mâcheront leur langue. On les torturera avec des fers rouges et on leur brûlera les yeux. Ce sont ceux qui ont blasphémé et perverti ma justice.
>
> À d'autres hommes et femmes aux actions frauduleuses on coupera les lèvres ; du feu entrera dans leurs bouches et dans leurs entrailles. Ce sont les faux témoins qui ont entraîné la mort.
>
> Auprès d'eux, il y aura un lieu voisin, avec des pierres de feu pointues, dont la pointe est plus aiguë qu'une épée. On jettera dessus des hommes et des femmes qu'on aura revêtus de chiffons et de guenilles misérables, pour qu'ils soient condamnés à des peines douloureuses qui n'auront pas de fin. Ce sont ceux qui mettent leur confiance dans leur richesse et qui, à l'encontre du Seigneur, ont méprisé les veuves et les orphelins.

> **Rêveries paradisiaques**[31]
>
> *Extrait du « journal » de Saturus, le catéchiste qui avait converti Perpétue et Félicité (*Passion de Perpétue *11-12). Les passions africaines du III*e *siècle présentent souvent de tels tableaux, vus en songe, de l'Au-delà : la* Passion de Perpétue *a ouvert, à cet égard, une tradition.*
>
> Nous avions subi le martyre…, et nous avions abandonné la chair ; nous fûmes alors emportés vers l'orient par quatre anges dont les mains ne nous touchaient pas. Nous avancions non pas sur le dos, le visage tourné vers le haut, mais comme si nous gravissions une pente douce. Et quand nous eûmes dépassé le premier monde, nous

vîmes une lumière infinie, et je dis à Perpétue – elle était en effet à mes côtés : « Voilà ce que le Seigneur nous promettait : nous avons la réalisation de sa promesse. » Et, tandis que nous étions portés par les quatre anges en question, il se fit devant nous une vaste étendue, comme un parc, avec des rosiers et toutes sortes de fleurs. La hauteur des arbres était celle des cyprès et leurs feuilles chantaient sans fin. Là, dans le parc, étaient quatre autres anges, plus radieux que les autres ; quand ils nous virent, ils nous firent hommage et dirent aux autres anges : « Les voici, les voici », pleins d'admiration. Et, fort troublés, les quatre anges qui nous portaient nous déposèrent. Et à pied nous traversâmes l'espace du parc par une large avenue. Là nous trouvâmes Jocundus, Saturninus et Artaxius qui avaient été brûlés vifs dans la même persécution, ainsi que Quintus, qui lui aussi était mort martyr dans la prison. Et nous leur demandions où étaient les autres. Les anges nous dirent : « Venez d'abord, entrez saluer le Seigneur. »

Et nous arrivâmes près d'un endroit dont les murs semblaient construits de lumière ; et devant la porte de cet endroit se tenaient quatre anges qui nous revêtirent de robes blanches quand nous entrâmes. Et nous entrâmes et nous entendîmes un chœur qui chantait à l'unisson : « Saint, saint, saint », sans fin. Et nous vîmes assis dans ce même endroit quelqu'un qui avait l'apparence d'un homme à tête blanche, avec une chevelure de neige et le visage d'un jeune homme, mais ses pieds ne nous étaient pas visibles. Et à droite et à gauche se tenaient debout quatre vieillards et, derrière eux, d'autres vieillards en grand nombre. Nous entrâmes et, pleins d'admiration, nous nous tînmes debout devant le trône ; les quatre anges nous soulevèrent et nous embrassâmes l'homme et de sa main il nous effleura le visage. Et les autres vieillards nous dirent : « Levons-nous » ; et nous nous levâmes et nous nous donnâmes la paix. Et les vieillards nous dirent : « Allez et amusez-vous ». Et je dis à Perpétue : « Tu as ce que tu veux. » Et elle me dit : « Grâces soient rendues à Dieu que, joyeuse comme je l'étais dans la chair, je sois encore plus joyeuse ici à présent. »

Symbolisme

Épitaphe d'Aberkios[32]

Citoyen d'une cité distinguée, j'ai fait faire, de mon vivant, ce tombeau pour trouver, le moment venu, un lieu qui reçoive mon corps.

Mon nom est Aberkios. Je suis disciple d'un saint pasteur qui paît ses troupeaux sur les monts et dans les plaines. Ses yeux sont grands et pénètrent partout. C'est lui qui m'a enseigné la doctrine de foi et qui m'a envoyé à Rome visiter la ville royale et voir une reine vêtue et chaussée d'or : là, j'ai vu un peuple marqué d'un sceau brillant. J'ai vu, de même, les plaines de Syrie et toutes les villes, Nisibe, au-delà de l'Euphrate. Partout j'ai trouvé des compagnons. (*Lacune*) Partout la foi me guidait. Partout elle m'a servi en nourriture un poisson de la source, très grand et pur, pêché par une vierge sainte qui le donne à manger à ses amis ; elle possède un vin délicieux qu'elle donne avec du pain.

Moi, Aberkios, j'ai fait graver ceci, en ma présence, dans ma soixante et douzième année. Que celui qui comprend et qui a les mêmes sentiments prie pour Aberkios.

Que nul ne mette un tombeau au-dessus du mien, sous peine d'amende : deux mille pièces d'or à verser au fisc et mille à ma chère patrie Hiéropolis.

De cette inscription, dont le texte était depuis longtemps connu par des manuscrits, deux fragments furent découverts en 1883, non pas, comme on le lit souvent, à Hiérapolis de Phrygie (act. Pamukkale, Turquie), mais à Hiéropolis, dans la même région. Elle date de la fin du II^e^ siècle. Une inscription un peu plus tardive, retrouvée au même lieu en 1882, et qui s'inspire de celle-ci, aide à la reconstitution.

*Aberkios, sans doute évêque de sa cité, manifeste un fort patriotisme local et un sens aigu des liens de charité entre les communautés chrétiennes (partout, il communie au pain et au vin) ; comme d'autres Orientaux, par exemple Polycarpe vers 150, il visite Rome, ville impériale et point focal du christianisme. Les symboles et images qu'il emploie se retrouveront dans l'art chrétien, au siècle suivant, et dans les visions des martyrs (Perpétue) : le Pasteur est le Christ, ou Dieu, « qui voit tout » (cf. Hermas) ; la Vierge, l'Église ; le poisson (*Ichthys *: acrostiche d'une expression grecque signifiant « Jésus-Christ, fils de Dieu, Sauveur ») désigne la chair eucharistique du Seigneur. Aberkios se montre soucieux de l'intégrité de son tombeau : reste d'idée « païenne », mêlée à l'espérance (tacite) d'une résurrection pour laquelle il faut prier. L'épitaphe, riche en échos divers, est révélatrice d'un imaginaire en construction, à la fois chrétien et traversé de réflexes « antiques ».*

Naissance des arts chrétiens[33]

On appellera « arts chrétiens » des formes d'art véhiculant un contenu chrétien : ce qui, il est vrai, à l'occasion peut ouvrir la voie à des interprétations abusives – si le monument est ambigu.

Les chrétiens et la chose artistique

La question de la naissance des arts chrétiens est liée à celle de la prétendue interdiction biblique de l'image et de l'existence, ou non, au motif de cette interdiction, d'un art juif. Mais l'aniconisme prêté aux juifs n'existe pas – ou du moins n'existait plus aux IIe-IIIe siècles : la synagogue de Doura a livré des fresques. Les chrétiens n'étaient pas davantage « iconophobes ». Ce que les moralistes condamnent, c'est un art au service de l'idolâtrie ou de l'immoralité : ainsi Tertullien.

Le matériel et sa datation

Les plus anciennes attestations retrouvées par l'archéologie ne sont pas antérieures au IIIe siècle. Il s'agit pour l'essentiel de peintures des catacombes romaines et de bas-reliefs de sarcophages[34]. Cet état de fait, dû au hasard des découvertes, ne doit pas tromper : l'ornement des sépultures n'était pas le seul domaine exploré par les premiers artistes chrétiens. Les fresques de Doura (baptistère), assignables aux

années 240, le prouvent ; mais elles sont, à ce jour, l'unique exemple conservé d'un art préconstantinien non funéraire. Et il existait des objets, que nous n'avons plus : au début du IIIe siècle, Tertullien témoigne que les chrétiens utilisaient des coupes où était figuré le Pasteur (*De pudicitia* 10, 12) et Clément d'Alexandrie conseille de n'avoir, en fait d'anneaux à cacheter, que des spécimens portant des symboles chrétiens ou christianisés (*Paed*. 3, 11, 59, 2) ; au début du IVe, les *Acta Munati Planci* signalent des pièces liturgiques d'orfèvrerie ou de ferronnerie.

Les thèmes et leur sens

De l'art chrétien naissant on retiendra qu'il remploie des motifs iconographiques païens tout en leur infusant un sens nouveau (ainsi Noé sous les traits de Deucalion préservé du déluge et figuré dans sa « caisse » – en grec *kibôtos*, mot précisément employé par la Septante pour désigner l'arche). Plus exactement, dans les représentations sépulcrales, ce que l'on constate, c'est la reprise, non sans sélection, d'un répertoire qui signifie d'abord l'espoir d'une vie heureuse dans l'Au-delà. Ce répertoire, peu à peu, reçut un contenu symbolique plus spécifiquement chrétien ; les scènes paisibles de pêche ou de vie pastorale, tableaux de bonheur, se lestent d'un autre contenu, plus marqué par le Nouveau Testament : la pêche comme salvation, le pasteur comme image de Jésus-Christ ; les tableaux de repas ne sont pas des réminiscences eucharistiques, mais des allusions aux banquets funéraires, ou aux festoiements eschatologiques. Les figures bibliques, qu'évoquent aussi les auteurs patristiques (Noé, Daniel dans la fosse aux lions, les trois Hébreux dans la fournaise, Jonas et la baleine, Suzanne), ne sont pas là pour *illustrer* une catéchèse, mais pour *évoquer* un salut dont elles ont bénéficié et que le chrétien *implore* pour soi (d'où, par ailleurs, le thème de l'orante)[35]. De façon analogue, les fresques de Doura insistent sur le salut obtenu dans le baptême[36]. Cet art nourri de symboles exprime une prière : la demande adressée à Dieu d'achever ce qu'il a commencé par la vie du Fils incarné.

Conclusion générale

TROIS SIÈCLES ont transformé une infime secte juive en religion universelle, matrice potentielle de civilisations, désormais assez profondément implantée en diverses régions de l'Empire romain, et qu'aucune proscription n'était plus capable d'éradiquer.

Quant aux origines, trois idées clés : aspect polymorphe du judaïsme dont aujourd'hui l'historiographie, renonçant aux excès comparatistes de la *Religiongeschichtliche Schule*, met toujours plus en lumière qu'il fut le terreau du christianisme naissant ; rupture par degrés, nullement désirée au départ, avec ce même judaïsme que les circonstances obligèrent, quant à lui, à se « recentrer » ; diversité du christianisme naissant, ou plutôt « des » christianismes naissants – en raison directe de l'aspect polymorphe du milieu juif –, pluralité des courants, qui, souvent, s'entrechoquent et agitent le « mouvement de Jésus ».

Sur ce fond hétérogène, une longue évolution. Nous en avons formulé l'hypothèse dès l'« Avant-Propos » ; l'exposé a dégagé les modalités. Les II^e^ et III^e^ siècles furent, pour la *catholica*, la Grande Église, un temps de gestation et de construction, dans une posture d'abord réactive, face aux juifs, aux païens et aux dissidents de toute espèce. Sur le plan doctrinal, d'abord, où il convient de diagnostiquer la recherche, en trois directions coordonnées, d'une « bonne » distance à l'égard du legs judaïque : acceptation de la révélation biblique du Dieu créateur et législateur, au prix d'une herméneutique figurative qui fait sa place à l'ancienne Loi dans une histoire progressive du salut ; christologie qui rende compte de

la certitude que Dieu s'est communiqué authentiquement, et totalement, au faîte de cette histoire, en l'homme Jésus ; code moral où un légalisme modéré compose avec la notion de salut par la foi. Sur le plan axiomatique et institutionnel ensuite, l'orthodoxie dogmatique et éthique, dont on vient de résumer les grands thèmes, définit des critères de vérité : délimitation d'un canon scripturaire ; revendication d'une suite sans faille, depuis le Christ et les Apôtres – dont sont garants les chefs des Églises, dans leur succession ; elle s'appuie sur une charpente ministérielle qui, pour parer aux divers défis, connut, dans la seconde moitié du IIe siècle, une véritable mutation (émergence du « mono-épiscopat ») et dont la justification théologique et le fonctionnement pratique allèrent se perfectionnant. Simultanément, comme par une poussée intérieure, dans une religion en passe de devenir œcuménique, et qui, de ce fait, penchait à proposer, sans encore y réussir, ni même le vouloir, sur tous les points, une vision totalisante, les rites et les pratiques s'enrichissaient et se diversifiaient, structurant les temps du jour et de l'année, et naissait un univers de symboles, qui bientôt cristalliserait dans les arts.

Les docteurs et les autorités cherchèrent à édicter des normes et à imposer des frontières sur une réalité mouvante et, parfois, réfractaire. On ne rappellera ici que l'enjeu dogmatique. Car, s'il n'était pas trop malaisé, en dépit d'incontestables séductions, d'éliminer ou de rejeter sur les marges des orientations par trop en rupture avec les thèmes ci-dessus (les gnosticismes), l'unité restait problématique, et sujette à fractures. Il était plus difficile, et peut-être moins légitime, d'écarter des attachements qui se réclamaient du credo orthodoxe. L'explicitation, justifiée pour partie par le « dialogue » avec les païens, de la christologie en des termes qui, non sans adaptations ou repentirs, puisaient aux ressources offertes par la philosophie (la « théologie du Logos ») heurtait, par ses possibles excès, de vieilles représentations que l'hérésiologie classe un peu trop vite parmi des déviances « adoptianistes » et « monarchiennes ». De là les prodromes, après 250, de combats qui éclateraient au siècle suivant.

À ce point, on relèvera, une dernière fois, le rôle annonciateur du IIIe siècle. Cela se vérifie en tous domaines (expansion géographique, démographique, sociologique ; comportements et mentalités : des profils s'esquissent, qui devaient se creuser après Constantin). Tout se passe

comme si l'Église des martyrs, des riches fidèles et des premiers grands théologiens tendait la main vers l'Église des moines, des empereurs et de l'« âge d'or » patristique.

Car il se produisit, au long des IIe et IIIe siècles, après que la scission eut été consommée avec le judaïsme, une montée en puissance. Il y a loin, subjectivement, dans la conscience que les chrétiens avaient d'eux-mêmes et dans le regard que les autres, élites et foules, portaient sur eux, des groupuscules méprisés que secouent, par intervalles, des pogroms, aux Églises dont les dignitaires commencent à être respectés, voire craints, non sans quelque exagération, par le pouvoir ; dans une même province, la Bithynie, et – peut-être – une même cité, Nicomédie, un abîme sépare ce que Pline, vers 112, entrevoyait et ce que, moins de deux cents ans plus tard, Dioclétien constatait du fond de son palais… La mue pose un problème qui concerne l'historien autant que le théologien : dérive, ou déroulement homogène ?

À vues humaines, pareille croissance, scandée d'accidents, n'était pas « écrite » d'avance. Pour aller à l'essentiel, quel rapport entre la croyance des premières générations, certes nullement fruste (il ne faut pas opposer une prétendue simplicité primitive à on ne sait quelle sophistication ultérieure), mais encore engagée dans les schémas intellectuels du judaïsme tardif, et une théologie qui peine à tenir ensemble les intuitions des « fondateurs » (c'est par exemple la question, tant débattue depuis la Réforme, de la méconnaissance, tout ou partie, du « paulinisme », celui du moins de l'épître aux Romains) et qui, avec un bonheur inégal, fait appel à la philosophie ? Quelle permanence, depuis les communautés primitives ignorant la dichotomie clerc-laïc et le caractère sacerdotal de leurs ministres à l'institution, déjà solide, qui repose désormais sur cette dichotomie, et où se multiplient les règlements « canoniques » ? Quelle cohérence entre l'exigence de sainteté adressée à tous et l'esquisse de formes spirituelles qui réservent à quelques-uns la perfection, la foule (englobons-y nombre de clercs) ayant fait la preuve de ses défaillances ?

Il importe, cependant, de ne pas forcer la note. D'abord parce que, si « visible », sinon massif, que, en quelques lieux de l'Empire et sur ses franges, le phénomène chrétien soit devenu, ou en état de devenir, il subsiste bien des zones blanches – dans l'arc européen surtout, de

l'Espagne à l'Illyricum : le chantier en est à peine aux premières assises. Il y a plus. On a le droit de juger que, avec leur langage (mais le langage n'est-il qu'un vêtement ?), les docteurs hellénistes « orthodoxes » ont préservé ce qui fut au centre de la foi d'un Paul – et de Jésus sans doute. C'est toute la problématique de l'histoire des dogmes. Et l'on pourrait formuler ainsi ce noyau : en Christ, dans ces jours qui sont les derniers, Dieu a dit son dernier mot salvateur. Continuité, donc, au moins d'« esprit ».

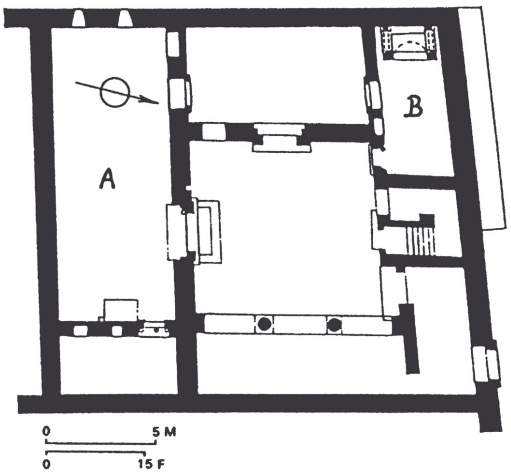
Cet « esprit » détermine une attitude ambivalente. Très tôt, d'un côté, et en tout cas dès avant 313 – avant le « triomphalisme » constantinien (lequel, du reste, appellerait bien des gloses) –, les communautés voient dans les assauts internes et externes, corps à corps doctrinaux et feu des persécutions, un conflit cosmique, où les vrais ennemis sont les puissances démoniaques – un conflit déjà victorieux, il est vrai, par la vertu de la Croix. On passe à côté de l'essentiel chez les paléochrétiens si l'on néglige la dimension à leurs yeux littéralement *surnaturelle* et *agonistique* de ce qu'ils vivaient. Aussi bien, c'est sans doute ce sentiment de la force du Dieu des chrétiens qui provoqua la « conversion » de Constantin : geste étrange, ou, si l'on préfère, dénué de tout calcul « politicien », voire, plus noblement, politique, et dont il n'est pas interdit d'admettre, avec P. Veyne, qu'il fut à la fois instantané et définitif, mais geste qui s'éclaire si l'on n'oublie pas que, en Asie, le jeune prince avait été témoin du triomphe paradoxal des martyrs – « Par ce signe tu vaincras ». D'où un trait, où se met à nu, pour partie, le cœur de l'attitude chrétienne, aux premiers siècles, quand bien même cela ne se traduit pas dans des opérations missionnaires agressives : le *dynamisme*, avec la conviction, exacerbée jusqu'à l'intransigeance, que les fidèles sont, en ces temps finals, l'instrument d'un Seigneur maître de l'avenir.

Mais, d'un autre côté, il ne s'agit pas seulement, ni au premier chef, d'hostilité envers un monde mauvais : dualisme, si l'on veut, mais qui recherche moins l'affrontement que le témoignage. Il s'agit d'être dans le monde le signe d'un au-delà de ce monde : il s'agit de rendre à la création, qui de soi est bonne, mais que le péché a défigurée, son visage réel – le sens de sa fin véritable.

Du coup, l'évolution du christianisme, aux IIe et IIIe siècles, s'est assortie d'un travail de rapprochement, ou plutôt de réévaluation, de réception critique de la culture ambiante. D'où la « synthèse » : mot d'ailleurs malheureux, que j'emploie faute de mieux, tant il est vrai que les paléochrétiens n'ont pas entendu se livrer à on ne sait quelle expérience de « combinaison » chimique, mais récupérer des biens dont ils estimaient que, ayant le dépôt de la vérité intégrale, ils étaient les justes affectataires et les gestionnaires les plus qualifiés. D'où aussi la « démocratisation » : les paléochrétiens ont diffusé une conception de la personne (de sa liberté dans l'ouverture à l'absolu divin) dont bien des philosophes avaient prôné l'analogue, le plus souvent dans des cercles choisis. Ce n'est pas pécher par apologétique que de créditer le christianisme ancien d'un affinement, fragile tant qu'on voudra, de la conscience générale.

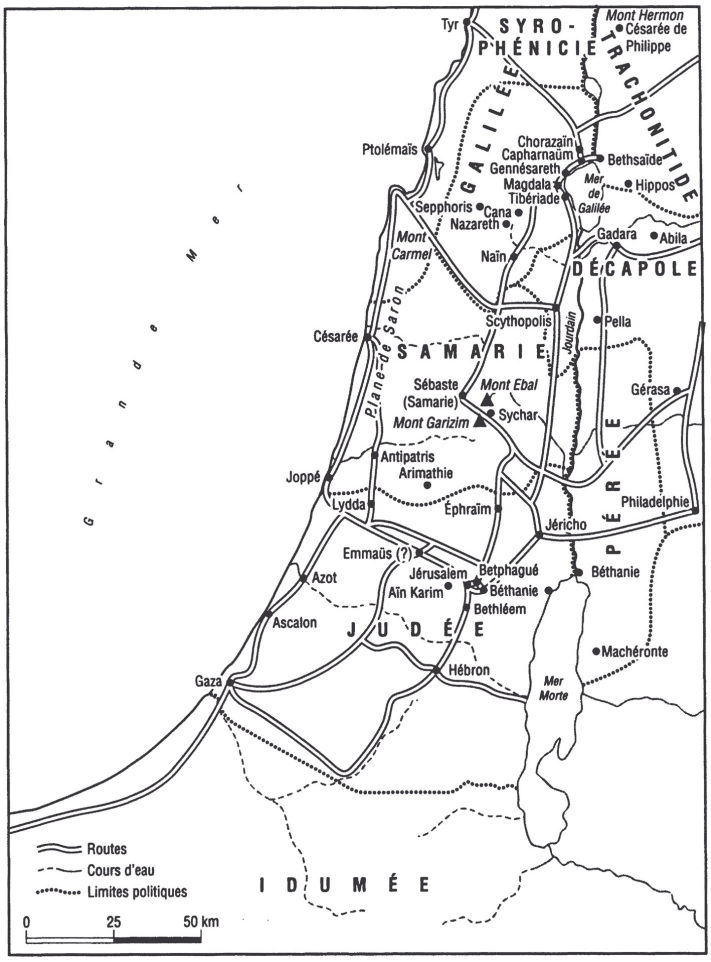
De cette histoire les martyrs avaient été un « moment ». Un destin le suggère : celui de Perpétue, jeune bourgeoise convertie, tourmentée de laisser un petit enfant et triste du désespoir qu'elle crée chez son vieux père, mais pressée par un appel qui dépasse les liens naturels, sans les briser ; et quand, dans l'amphithéâtre, elle est jetée à terre, elle ramène sur sa jambe le pan de sa robe, par un geste où transparaissent la chasteté des matrones et la pudeur chrétienne, et dont la richesse de ses harmoniques fait comme le symbole de cette rencontre entre le monde ancien et la foi nouvelle, dans le temps même de leur conflit.

Documents

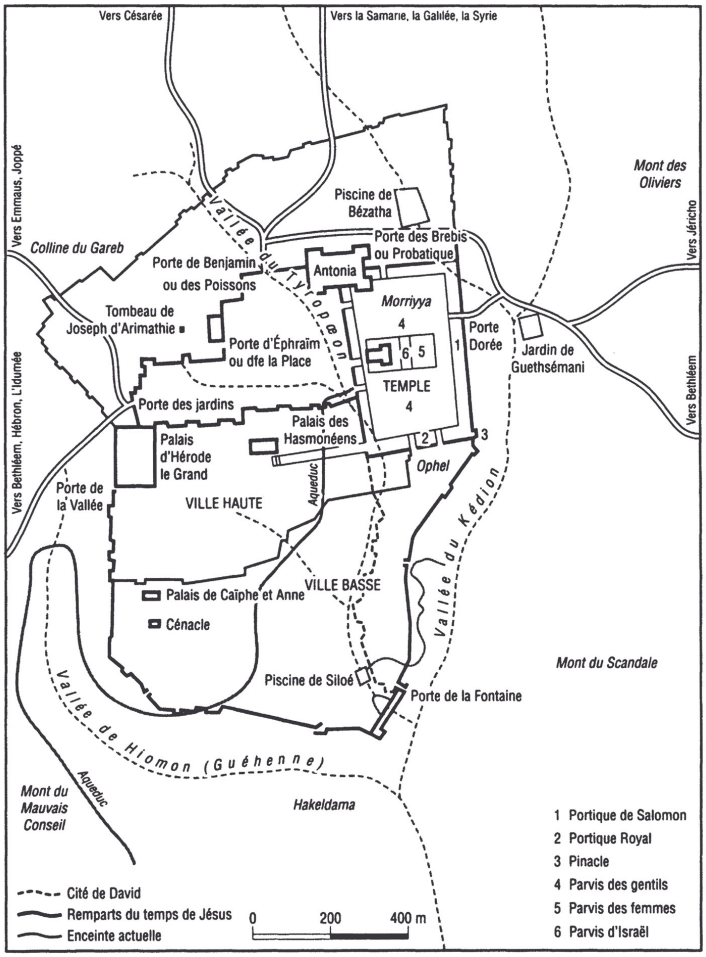


A. Salle probable des synaxes*
B. Baptistère

Plan de la maison chrétienne de Doura

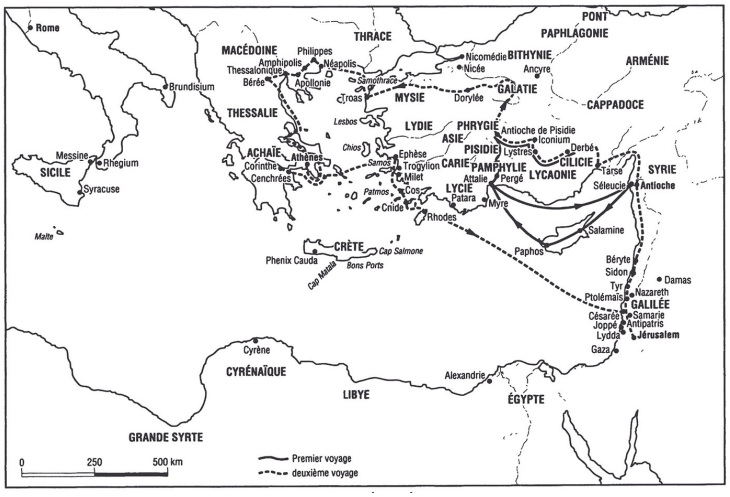


La Palestine au temps de Jésus



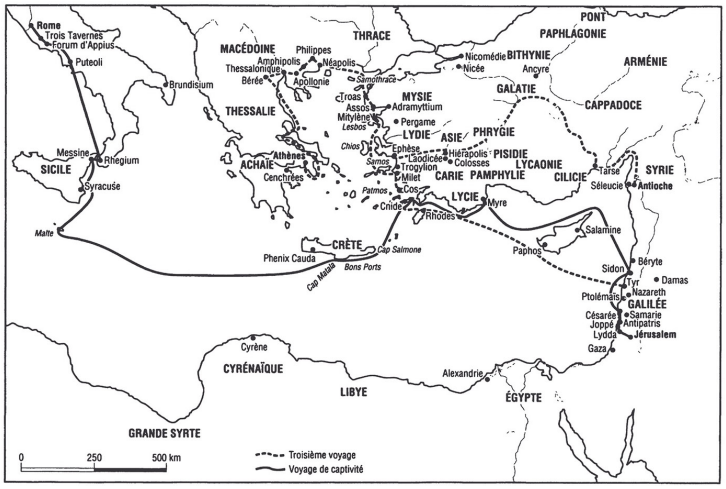
Jérusalem au début de l'« ère chrétienne »

D'après X. Léon Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Le Seuil, 2e éd., 1975

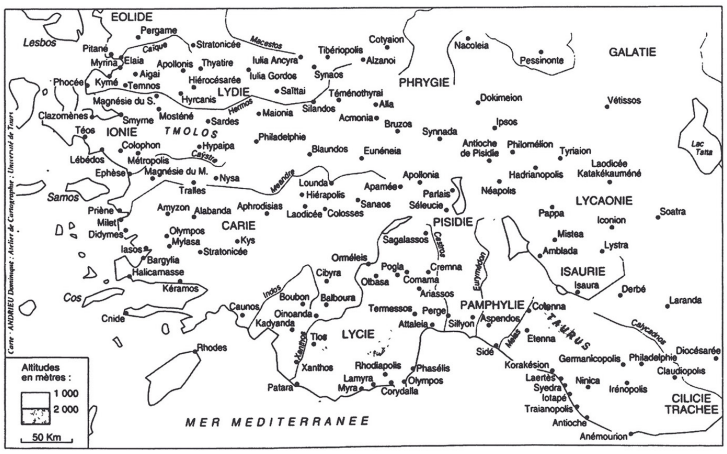


Les voyages de Paul

D'après *La Bible de Jérusalem*, Le Cerf, 1973

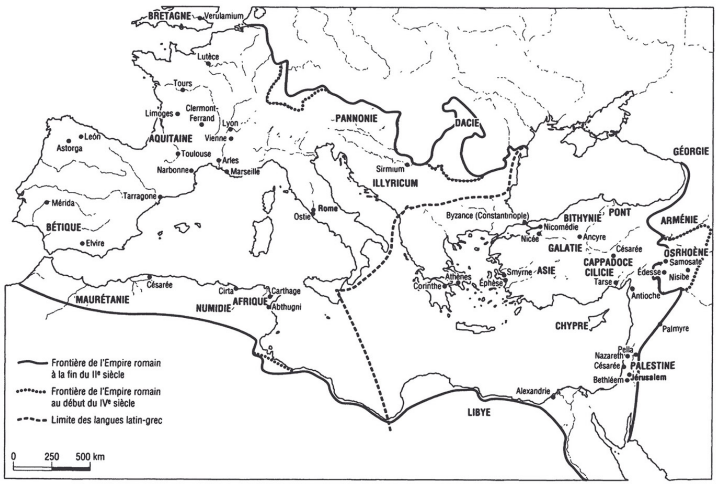


Les voyages de Paul (suite)



L’ouest de l’Asie Mineure aux trois premiers siècles chrétiens

M. Sartre, *L’Asie Mineure et l’Anatolie d’Alexandre à Dioclétien*, Armand Colin, 1995



L’Empire romain au IIe siècle

D’après P. Mattei, *Le christianisme antique (Ier-Ve siècle)*, Ellipses, 2002

Chronologie

(En *italique*, les dates d'élévation à l'épiscopat [éventuellement, de déposition].)

Dynastie julio-claudienne

30 av. J.-C.-14 ap. J.C.	Auguste	(Jésus)
14-37	Tibère	Pierre ; Jacques ; Paul
37-41	Caligula	(Philon [… après 41])
41–54	Claude	
54-68	Néron	
(68-69 : guerre civile)		

Dynastie flavienne

69-79	Vespasien	(Flavius Josèphe [37-100 ?])
79-81	Titus	
81-96	Domitien	Clément de Rome (… 95 ?…)

Dynastie antonine

96-97	Nerva	
97-117	Trajan	Ignace d'Antioche (…

		120 ?…)
117-138	Hadrien	Polycarpe (… 167)
138-161	Antonin le Pieux	Hermas (vers 140) Justin (… entre 160 et 167) Valentin ; Marcion Montan (… vers 170…)
161-180	Marc Aurèle	Théophile (… vers 180…) Athénagore Méliton
180-192	Commode	Irénée (140 ?-*177*-après 200 ?) Victor (… *189*-199)

Dynastie sévérienne (principaux représentants)

193-211	Septime Sévère	Clément d'Alexandrie (150 ?-215 ?)
211-217	Caracalla	Les deux Hippolyte (H. de Rome :… 235 ?) Tertullien (… 197 – vers 235 ?) Minucius Félix Calliste (… *217*-222) Origène (180 ?-253)
222-235	Sévère Alexandre	

235-284 : « crise du IIIe siècle ». Parmi les nombreux princes qui se succèdent à un rythme accéléré :

235-238	Maximin le Thrace	
238-244	les Gordiens	
244-249	Philippe l'Arabe	Novatien (… *251*…)
249-251	Dèce	Cyprien (… *248*-258)
251-253	Trébonien Galle	Commodien
253	Émilien	Denys d'Alexandrie (… *248*-264)
253-259	Valérien	Grégoire le Thaumaturge (… 264 ?…)
259-268	Gallien	Paul de Samosate (… 268…)
268-270	Claude II le Gothique	Théognoste (… 265-280 ?)

270-275	Aurélien	Antoine « Père des moines » (251-356)

284-313 : époque de la « Tétrarchie »

284(-286-293)-305	Première Tétrarchie. Dioclétien, Auguste « Jovien » (Orient) et Maximien, Auguste « Herculien » (Occident), avec leurs Césars respectifs (Galère et Constance Chlore)	Piérius (vers 280-300 ?) Arnobe Lactance (260 ?-330 ?)
305	Abdication de Dioclétien et Maximien Seconde Tétrarchie. Galère, Auguste « Jovien » (Orient) et Constance Chlore, Auguste « Herculien » (Occident), avec leurs Césars respectifs (Maximin Daia et Sévère)	
306	Mort de Constance Chlore Début des guerres civiles Prise de pouvoir par Constantin, fils de Constance Chlore (Bretagne ; Gaule ; Espagne) Prise de pouvoir par Maxence, fils de Maximien (Italie ; Afrique)	
307	Exécution de Sévère Retour au pouvoir de Maximien	
308	Entrevue de Carnuntum, sous l'égide de Dioclétien. Tentative avortée pour reformer une Tétrarchie régulière : Galère, Auguste « Jovien » (Orient), Licinius, Auguste « Herculien » (Occident), avec leurs Césars respectifs (Constantin et Maximin Daia) Maximin Daia revendique le titre d'Auguste Usurpation de Domitius Alexander (Afrique)	
310	Suicide (?) de Maximien	Pamphile de Césarée (… 309 ou 310)
311	Mort de Galère Écrasement de la révolte d'Alexander	Méthode d'Olympe (… 311) Pierre d'Alexandrie (… 311)

312	Mort de Maxence	Lucien d'Antioche (… 312)
313	Suicide de Maximin Daia (Mort de Dioclétien) À la suite de ces éliminations successives, partage de l'Empire entre Constantin (Occident) et Licinius (Orient, jusqu'en 324)	Eusèbe de Césarée (265-*313 ?*-340)

Glossaire

Il ne s'agit ici que de fixer les idées : d'où, souvent, l'allure abstraite des définitions, qui ne préjugent pas des divergences entre les auteurs anciens, et des évolutions.

Adoptianisme (adoptianiste) : Hérésie christologique, pour qui Jésus est un homme divinisé. Synonyme : monarchianisme dynamique.

Allégorique (exégèse) : En général, exégèse qui s'applique, sous la lettre, à dégager les sens cachés du texte biblique. Il est habituel (mais trop abrupt) de distinguer deux sortes d'exégèse allégorique : typologie et interprétation culturelle ou anthropologique. Voir *littérale* (*exégèse*) ; *typologie.*

Angélologie : Partie d'une doctrine religieuse qui étudie les anges.

Anthropologie : Partie d'une doctrine philosophique ou théologique que définit et étudie l'homme dans sa nature et sa composition.

Chirotonie : Voir *imposition de*(*s*) *main*(*s*) (*cheir* : « main » ; *teinein* : « tendre »). Synonyme : *chirothésie* (*tithénai* : « poser »)

Christologie : Partie de la doctrine chrétienne qui étudie l'être de Jésus-Christ, spécialement dans la coexistence et la conciliation en lui de l'aspect divin et de l'aspect humain.

Critériologie : Partie d'une doctrine philosophique ou théologique qui définit et étudie les critères de la vérité.

Docétisme (docète) : Doctrine selon laquelle le Christ ne s'est incarné qu*'en apparence* (*dokein* : « sembler, paraître »).

Doxologie : formule de louange à la gloire de Dieu (*doxa* : « gloire »).

Ecclésiologie : Partie de la doctrine chrétienne qui étudie la notion d'Église (*ekklésia*), tant en son essence (« ontologie de l'Église ») que dans la définition proprement doctrinale de ses structures (théologie des ministères).

Encratisme (encratite) : Refus ascétique en matière alimentaire et sexuelle, par mépris, ou défiance, à l'égard du monde matériel (par exemple chez nombre de gnostiques et dans le marcionisme ; chez Tatien et ses disciples aussi) ou par exaspération eschatologique (par exemple chez les montanistes).

Épiclèse : invocation (grec : *épiklèsis*).

Eschatologie : Partie d'une doctrine philosophique ou religieuse qui étudie les fins dernières, individuelles ou collectives.

Essence : en Dieu, substance concrète (grec : *ousia* ; latin : *essentia* ou *substantia*). Voir *nature* et *substance*.

Exorcisme : Expulsion, par la puissance divine, hors du corps d'un homme (ou hors d'un animal, voire d'un objet) de l'esprit mauvais (ou des esprits mauvais) dont il était possédé.

Hagiographie (hagiographe) : Du grec *hagios*, « saint » et *graphein*, « écrire ». Littérature relative aux saints (spécialement *Actes des martyrs*, *Vies* et *Passions*). On donne aussi le nom d'« hagiographes » aux écrivains auteurs de livres « sacrés », inscrits au canon biblique.

Imposition de(s) main(s) : Dans le Nouveau Testament l'imposition des mains (ou de main) apparaît comme signe de guérison, de dévolution d'une charge, ou d'envoi en mission : le geste est donc polysémique, mais il est toujours lié au don de l'Esprit. Il conserve cette polysémie et cette signification fondamentale par la suite : il est utilisé dans les rites postbaptismaux et l'ordination des ministres majeurs. Voir *chirotonie* (*chirothésie*).

Kérygme : Grec *kerugma*, « annonce », sous-entendu, du salut en Jésus-Christ.

Littérale (exégèse) : En général, exégèse qui s'emploie, par tous les moyens offerts par les sciences grammaticale et historique, à fixer la

lettre, c'est-à-dire le sens formel d'un texte. Voir *allégorique* (*exégèse*) ; *typologie.*

Monarchianisme (monarchien) : Hérésie trinitaire qui exalte la divinité du Christ au point de le confondre avec le Père, aboutissant au patripassianisme (d'après leurs adversaires, les monarchiens soutenaient que c'est le Père qui a souffert sur la croix).

Nature : Substance concrète (grec : *phusis* ; latin : *natura*). Voir *essence* et *substance.*

Onction d'huile : Dans toute l'Antiquité méditerranéenne, l'huile (d'olive), fortifiante et nourrissante, avait une utilité médicinale profane. Elle servait, chez les Hébreux, pour l'onction des prêtres, des prophètes et des rois, et signifiait la consécration accompagnée du don de l'Esprit ; le Messie, ou *Christ*, devait, par définition, en être mystiquement investi. Chez les paléochrétiens, l'onction apparaît progressivement dans les rites pré- et postbaptismaux. L'huile employée dans ces cas doit se distinguer de celle, bénite également, utilisée pour les malades.

Ordination : Collation liturgique d'une fonction stable dans le domaine du gouvernement ecclésial et de la célébration des sacrements.

Pédobaptisme : Baptême des enfants.

Péricope : Substantif grec *perikopè*, d'après le verbe *perikoptein*, « tailler ». Passage de la Bible, tel notamment que découpé pour la lecture liturgique.

Personne : Sujet individuel, raisonnable et autonome (grec : *prosopon* ; *hupostasis* ; latin : *persona*).

Pneumatologie : Partie de la doctrine chrétienne qui étudie l'Esprit saint (*pneuma*).

Prolation (procession) : Acte par lequel une Personne divine tire son origine d'une autre.

Sabellianisme (sabellien) : Forme prise au début du IIIe siècle, par le *monarchianisme* (du nom de son promoteur, Sabellius, qui nie la distinction réelle des Personnes : Dieu n'est pas trine *en soi*, mais *pour nous*).

Sotériologie : Partie de la doctrine chrétienne qui étudie la notion de salut (en Jésus-Christ).

Subordinatianisme (subordinatien) : Doctrine selon laquelle le Fils est inférieur au Père, dans sa nature et/ou dans sa fonction.

Substance : Voir *essence* et *nature*.

Symbole (de foi) : Formulaire rassemblant par articles les données principales de la foi (synonyme : profession de foi).

Synaxe : réunion liturgique, eucharistique ou non (*sunaxis* : « rassemblement »).

Testimonia : Le latin *testimonium* signifie « preuve ». La science moderne appelle (recueils de) *testimonia* des anthologies de passages bibliques, d'abord vétéro-testamentaires, dont, constatant d'un auteur à l'autre (Pseudo-Barnabé, Justin, etc.), dans les groupes de citations, des stéréotypes de libellé et des enchaînements stables, elle suppose l'existence. Organisés en rubriques, ces recueils étaient destinés à établir la vétusté de la Loi et la messianité (ou la divinité) de Jésus. De semblables florilèges durent circuler dès l'époque néo-testamentaire ; ils avaient des précédents juifs. Les versets collectés faisaient à l'occasion l'objet d'une interprétation actualisante, d'allure targumique ou midrashique, dans une perspective typologique* : d'où les erreurs d'attribution à tel ou tel hagiographe* et les « mixages » textuels. Les *testimonia* constituèrent une des bases de la littérature théologique paléochrétienne. Plus tard, la technique fut étendue au Nouveau Testament. On sait que Cyprien rassembla des dossiers, conservés, qui exploitent les deux Testaments. Les philosophes compilaient, de manière analogue, des extraits d'autorités, ou *doxographies*.

Théologoumène : Proposition théologique.

Triadologie : Théologie trinitaire.

Trine : En trois (Personnes), s'agissant de Dieu. Adjectif correspondant au substantif « Trinité ».

Typologie, ou exégèse typologique : Exégèse qui s'applique à découvrir les types, ou figures (grec *typos* ; latin : *figura*), c'est-à-dire les actes et les personnages de l'Ancien Testament qui annoncent des actes et des personnages du Nouveau. Voir *allégorique* (*exégèse*) ; *littérale* (*exégèse*).

Unitarisme (unitarien) : Voir *monarchianisme* et *sabellianisme.*

Unité : En triadologie « classique », on distingue unité générique (participation à une même nature ou essence) et unité numérique (unicité) ; en christologie, la doctrine « orthodoxe » devait progressivement définir l'unité de personne et la dualité des natures.

Orientation bibliographique[1]

1. Dictionnaires

Dictionnaire encyclopédique de la Bible, Turnhout, 1987.

X. Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, 2e éd. revue, Paris, 1978.

X. Léon-Dufour dir., *Vocabulaire de théologie biblique*, 5e éd., Paris, 1981.

A. Di Berardino dir., *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, 3 vol., 1re éd., Rome, 1983 (trad. franç. : *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, 3 vol., Paris, 1990 ; le *Dizionario* a été mis à jour : 3 vol. [A-E ; F-O ; P-Z], 2006-2008).

J.-Y. Lacoste dir., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, 1998.

(Ne pas oublier l'existence de ces sommes que sont le *Dictionnaire de théologie catholique*, 1903-1972, le *Dictionnaire de spiritualité*, 1933-1995, le *Dictionnaire d'antiquités chrétiennes et de liturgie*, 1907-1953, et le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, depuis 1909.)

2. Histoire de l'Église

Petite introduction, avec une (toujours utile) anthologie de textes (traduits) par :

M. Meslin et J.R. Palanque, *Le christianisme antique*, coll. « U2 », Paris, 1967.

Deux classiques :

Nouvelle Histoire de l'Église, t. 1, *Des origines à Grégoire le Grand*, Paris, 1963, par **J. Daniélou** et **H.I. Marrou**.

M. Simon, *La civilisation de l'Antiquité et le christianisme*, coll. « Grandes Civilisations », Paris, 1972.

Manuels :

M. Simon et **A. Benoit**, *Le judaïsme et le christianisme antique. D'Antiochus Épiphane à Constantin*, coll. « Nouvelle Clio », 1re éd., Paris, 1968.

S. Mimouni et **P. Maraval**, *Le christianisme antique. Des origines à Constantin*, coll. « Nouvelle Clio », 1re éd., Paris, 2006.

Plus détaillée :

Histoire du christianisme des origines à nos jours

t. 1, *Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, Paris, 2000, sous la responsabilité de **L. Pietri**

t. 2, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, 1995, sous la responsabilité de **C.** (†) et **L. Pietri**

t. 14, *Anamnésis (Origines – perspectives – Index),* Paris, 2001, sous la responsabilité de **F. Laplanche**.

Plus spécialisées :

D. Marguerat, *L'aube du christianisme*, Paris, 2008 (sauf un inédit, réimpression d'articles sur Jésus, Paul, Matthieu et Marc, Luc [évangile et *Actes*]).

C. Munier, *Le christianisme dans l'Empire romain (IIe-IIIe s.). Église et cité*, Paris, 1979

(= t. 2, vol. 3 de l'*Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident*, publiée sous la direction de **G. Le Bras** [et **J. Gaudemet**]).

R. Lane Fox, *Païens et chrétiens dans l'Empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, trad. **R. Alimi**, **M. Montabrut** et **E. Pailler**, Toulouse, 1997 (*Pagans and Christians*, New York, 1986).

Rapide survol de l'historiographie ecclésiastique, des origines aux années 1960, dans :

C. Bihlmeyer et **H. Tüchle**, *Histoire de l'Église*, t. 1. *L'Antiquité chrétienne*, adapté par **C. Munier**, 2e éd., Mulhouse, 1969.

3. Éthos culturel de l'Antiquité tardive. Introduction à la pensée patristique

H.-I. Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive ? (IIIe-VIe siècle)*, Paris, 1978.

J.N.D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, trad. franç. par **C. Tunmer**, Paris, 1968.

L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, nouvelle édition révisée et augmentée, Paris, 1966.

(= vol. 1 de l'*Histoire de l'histoire de la spiritualité chrétienne*, publiée sous la direction de **L. Bouyer**, **J. Leclercq**, **F. Vandenbroucke**, **L. Cognet**).

Pour une *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, voir, portant ce sur-titre, les trois vol. de **J. Daniélou** :

Théologie du judéo-christianisme, 1re éd., Paris, 1958

Message évangélique et culture hellénistique, 1re éd., Paris, 1961

Les origines du christianisme latin, 1re éd., Paris, 1978.

4. Textes et traductions. Introductions à leur étude

Édition critique de la Septante : **A. Rahlfs**, 2 vol., 8e éd., Stuttgart, 1965.

Édition critique du Nouveau Testament (grec et Vulgate latine) : **E. Nestle**, **K. Aland**, dernière éd., Stuttgart, 1978.

Édition critique (courante) de la Vulgate : **R. Weber**, 2 vol., Stuttgart, 1969.

Deux traductions françaises principales de la Bible : *La Bible de Jérusalem* (nlle éd., Paris, 1998 ; catholique) et la *Traduction Œcuménique de la Bible* (Paris, 1988).

Traduction française en cours de la Septante (avec commentaire abondant, rapportant entre autres les éléments principaux de l'exégèse rabbinique et patristique) : *La Bible d'Alexandrie*, depuis 1986.

Traduction des :

Écrits Intertestamentaires (**A. Dupont-Sommer** et **M. Philonenko** dir.)

Écrits apocryphes chrétiens, 2 vol. (respect. **F. Bovon** et **P. Geoltrain** dir. ; **P. Geoltrain** et **J.D. Kaestli**)

Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi (**J.-P. Mahé** et **P.-H. Poirier** éd.)

dans « La Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1987-1997-2007.

Les textes chrétiens ont été rassemblés par **J.-P. Migne** (*PG* : *Patrologia graeca*, 161 vol., 1857-1866 : des origines au concile de Florence [1439] ; *PL* : *Patrologia latina*, 221 vol., 1844-1864 : de Tertullien au pape Innocent III [1198-1216] ; Migne réimprime des éditions des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles ; les textes grecs sont tous assortis de traductions latines). Voir aussi *Patrologia orientalis* (Paris, depuis 1903) ; *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* (*CSEL*, Vienne, depuis 1866) ; *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* (*GCS*, Berlin, depuis 1897), *Corpus Christianorum* (*Latinorum* et *Graecorum*, *CCL* et *CCG*, Turnhout, Belgique, depuis 1954).

Collections de traductions :

« Sources chrétiennes » (*SC*, Lyon, depuis 1943 ; plus de 600 vol. parus, certains sur des auteurs spirituels du Moyen Âge ; donne, pour les Grecs et les Latins, mais non les Orientaux, le texte original, avec introductions, notes et tous apparats utiles ; les œuvres de Philon font l'objet d'une série parallèle, selon les mêmes principes).

La « Collection des Universités de France » (CUF ou « Collection Budé ») a retenu quelques textes latins chrétiens de notre période : Tertullien, *Apologétique* ; Minucius Felix, *Octauius* ; Cyprien, *Correspondance* (2 vol.) ; Commodien, *Instructiones*.

Sur les textes hagiographiques et canoniques, voir les « patrologies » (*infra*).

Présentation détaillée du Nouveau Testament dans :

R. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, traduit de l'anglais par **J. Mignon**, Paris, 2000 (catholique).

Commentaire cursif de toute la Bible chrétienne (avec monographies historiques et littéraires) dans **R. Brown** *et al*. dir., *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs (New Jersey) 1990 (catholique).

Introdustion générale : *Introduction à la Bible. Édition nouvelle*. Tome III. *Introduction critique au Nouveau Testament*, sous la direction de **A. George** et **P. Grelot**, en cinq volumes :

AA. VV., *Au seuil de l'ère chrétienne*, Paris 1976.

X. Léon-Dufour et **C. Perrot**, *L'annonce de l'évangile*, Paris, 1976.

AA. VV., *Les lettres apostoliques*, Paris, 1977.

M.E. Boismard et **E. Cothenet**, *La tradition johannique*, Paris, 1977.

P. Grelot et **C. Bigarré**, *L'achèvement des Écritures*, Paris, 1977.

Présentation des « Pères » (avec bibliog. détaillée), des origines à Chalcédoine, par **J. Quasten** et continuateurs, 4 vol. en trad. française sous le titre *Initiation au Pères de l'Église* (éd. ou rééd. Paris 1986) ; deux vol. italiens (**A. Di Berardino** dir., Rome, 1998 et 2000) portent l'entreprise jusqu'au VII^{e} siècle.

Voir aussi **B. Altaner**, *Précis de patrologie*, adapté par **H. Chirat**, Mulhouse, 1961.

Littérature grecque chrétienne : *Histoire*, en cours de publication, sous la direction de **B. Pouderon** (1er vol. paru en mai 2008 : généralités).

Littérature latine chrétienne : *Nouvelle histoire de la littérature latine*.

Vol. 4. *L'âge de transition. De la littérature romaine à la littérature chrétienne, de 117 à 284*, édité par **K. Sallmann**, version française sous la direction de **F. Heim**, Paris, 2000.

Vol. 5. *Restauration et renouveau. La littérature latine de 284 à 374 après J.-C.*, édité par **R. Herzog** et **P.L. Schmidt**, version française sous la direction de **G. Nauroy**, Turnhout, 1993.

Liste des tableaux et des textes

Chronologie simplifiée des principaux faits, du début de l'époque hellénistique au règne d'Hérode le Grand (IV^e^-I^er^ s. A.C.)

Le Maître de justice rejeté par les impies et sauvé par Dieu. *Hymne* C, IQH II, 20-30. Confiance en Dieu durant la persécution

Règle de la Communauté, IQS III, 13-IV, 1.IV, 15-23. L'instruction sur les deux Esprits

Œuvres de Philon

Exégèse allégorique et observance littérale (*De migratione Abrahami* 17,92-93)

Ruine du judaïsme palestinien. Résumé des faits

« Testimonium Flauianum » (Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 18, 63-64)

Le Christ selon Tacite, *Annales* 15, 44

La mort de Jésus selon le Talmud de Babylone, traité « Sanhédrin » 43 a

Synopse des récits de la Passion

Un exemple de réfraction lucanienne du tout premier kérygme (Discours de Pierre à la foule le jour de la Pentecôte (Ac 2, 14-36))

Chronologie paulinienne. Dates traditionnelles et dates révisées

Lettre du « concile » de Jérusalem selon les *Actes* (15, 22-29)

L'assemblée de Jérusalem et l'« incident d'Antioche » selon Paul, Ga 2, 1-14
« Hymne aux Philippiens » (Ph 2, 6-11)
Birkat ha-Minim
Justin et les judéo – chrétiens (*Dialogue avec Tryphon* 47, 2-3)
L'Église romaine selon Corneille (*in* Eusèbe, *HE* 6, 43, 11)
Lettre de Pline le Jeune à Trajan et réponse de celui-ci (*Ep.* 10, 96-97)
Actes des martyrs Scillitains
Trois *libelli* de sacrifice (règne de Dèce, Égypte)
Édit de Galère (Lactance, *De mortibus persecutorum* 34)
Le prétendu édit de Milan (Lactance, *De mortibus persecutorum* 48, 2-12)
Témoignage de Denys de Corinthe sur la lettre de Clément de Rome (in Eusèbe, *HE* 4, 23, 11)
Christologie d'Ignace d'Antioche (*Éphésiens* 7, 2)
Plan du *Dialogue* de Justin *avec Tryphon*
L'evhémérisme (Lactance, *DI* 1, 15, 1-4)
Théologie négative (Novatien, *La Trinité*, 2, 4-9)
Le Logos présent à toute l'histoire (Justin, *Apol.* 1, 46, 1-5)
Logos immanent et Logos proféré (Théophile d'Antioche, *À Autolycus* 2, 10.22)
Prophéties et types selon Méliton de Sardes, *Peri Pascha* 35-40
Catalogue raisonné des œuvres conservées de Tertullien (avec mention des dates les plus probables)
Biographie d'Origène
Catalogue raisonné des œuvres conservées d'Origène
Les ministères selon la *Didachè* 15, 1-2
L'eucharistie selon Justin (*Apol.* 1, 67, 3-8)
Prière eucharistique (*Tradition Apostolique* 4)
Être dans le monde sans être du monde (*À Diognète* 5, 1-6, 1)

Les chrétiens et la vie économique : la banqueroute « frauduleuse » de Calliste (« Hippolyte », *Réfutation* 9, 12, 1-9)

Le millénarisme : « Paroles du Seigneur », selon Papias cité par Irénée (*Haer.* 5, 33, 3)

Visions de l'Au-delà. Cauchemars infernaux (*Apocalypse de Pierre* 9, 1-7)

Visions de l'Au-delà. Rêveries paradisiaques (*Passion de Perpétue* 11-12)

Épitaphe d'Aberkios

Index

*L'*Index *recense tous les noms anciens (et médiévaux, éventuellement). À trois exceptions près : personnages vétéro-testamentaires et figures mythologiques ; groupes de martyrs, mentionnés en bloc ; signataires de* libelli *de sacrifice, sous Dèce. On n'a pas retenu les toponymes.*

*Quant aux « choses » (*realia*, notions, textes, etc.), l'*Index *ne répertorie d'une part que les plus problématiques, d'autre part que celles dont l'examen ne fait pas l'objet d'un traitement suffisamment unifié dans le livre et repérable comme tel dans la* Table des matières*. L'*Index *doit donc se consulter en lien avec la* Table*. On n'a pas retenu d'entrées « christologie » et « triadologie », trop larges – ni non plus, pour les mêmes raisons, « rapports des chrétiens à la Loi mosaïque ».*

Aberkios 274, 302, N32

Adoptianisme (ou monarchianisme dynamique) 94, 147, 158, 160, 199-201, 278

agapes 135, 251, 254-255, 258

Voir Eucharistie 258

Alexandre d'Alexandrie 224, N15

Alexandre de Jérusalem 214

Alexandre Jannée 20

Alexandre, dit l'Alabarque 31

Alexandre le Grand 20
Alexandre Sévère 144, 251, 290, N15, N24
Ambroise de Milan 220
Ammonios Saccas 216
André (Apôtre) 79, 105
Anne (Grand Prêtre) 69, 73
Anne (mère de Marie) N12
Antigone 21
Antiochus IV Épiphane 20
Antipater 21
Antoine (Père des moines) 120, 125, 239, 290
Antonin le Pieux 38, 42, 132, 168, 289
Anullinus N36
apocalyptique (littérature) 24, 28
apocryphes et deutérocanoniques 9, 13-15, 52-54, 102, 104, 122, 181, 262, N13
Apollonios (martyr) 119
Apollonios (polémiste antimontaniste) 188
Apollonios de Tyane 44, N22
Apollos 105
Apôtres (Douze) 6, 8-9, 58, 80-81, 88, 100, 102, 105, 113, 118, 161, 188, 191-192, 197, 229-233, 235-236, 242-245, 253, 255, 277, N1
Voir aussi Paul 81
Appendix Optati (Gesta apud Zenofilum ; Acta Munati Planci ; Purgatio Felicis) 11, 147, 248, 251
Apulée 208, N14
Voir Médio-platonisme N14
Aquila 218, N18, N30
Aristée (Pseudo-) N17

Aristide d'Athènes 165, 167, 170, N12
Aristion N1
Aristobule Ier 20
Ariston de Pella 163
Aristote N2
Arius 224, 248, N14, N15
Armée 120, 147-148, 157, 263, N4
Arnobe de Sicca 10, 169, 211-212, 290, N11, N22
Artémas (ou Artémon) 199, N2
Athanase d'Alexandrie 120, 152, 222
Athénagore d'Athènes 169-171, 175, 213, 256, 269, 289, N7, N12, N14, N15
Auguste 5, 42, 62, 289, N2
    Voir Octave Auguste 290
Augustin d'Hippone 196, 205-206, 210, 227, 267, 270, N2, N2, N11, N16, N22, N29
Aurélien 42, 143, 147, 252, 290, N30
Austremoine N17
Autolycus 169-170, 177, 301
Avidius Cassius 143
baptême 28, 34, 61, 63-64, 73, 82, 96, 98, 121, 158, 199, 204, 211, 229, 238-240, 252-254, 256, 276
    Voir aussi Ministre non ordonné 73
baptême des cliniques 204, 253
baptême des enfants (pédobaptisme) 121, 254
baptême hérétique 209, 221, 240, 244, 254
Bar Kochᵉba 37, 140, 163
Bardesane 123
Barnabé 91, 93, 119, 121, 139, 191, 234

Barnabé (Pseudo-) 108, 111, 155, 162, 195, 204, 213, 260, 295
Barthélemy (Apôtre) 105
Basile de Césarée 218, 221
Basilide 182, 184
Bérénice 32
Bernard de Clairvaux 220
Bérylle de Bosra 123, N6
binitarisme 158, 193, 201
Voir aussi Esprit saint 158
Caïphe 69, 73
Caius (presbytre romain) 188, 191
Caligula 30, 32, 36, 42, 289
Calliste de Rome 119, 126, 201-203, 236, 249-250, 264-265, 268, 290, 302, N14, N34
Canon de Muratori 191
Caracalla 144, 290
Carpocrate 184
Carpophore 119, 201, 264-265
Celse 9, 52, 65, 118, 138, 163, 169, 173, 180, 218, N28
Cerdon 187
Cérinthe 270
Cicéron 71, 208, 211, N2
cimetières chrétiens 248, 250
Claude 9, 32, 38, 42, 51, 100, 289, N11
Claude II le Gothique 290
Clément d'Alexandrie 100, 104, 122, 125, 169, 179-180, 185, 214-215, 219, 252, 256-257, 261, 263, 268, 275, 290, N1, N5
Clément de Rome (*ou* C. Romain) 89, 111, 113, 129, 156-157, 162, 164, 191, 229, 236-237, 242-243, 289, 301

Cléomène 200
Clet de Rome 248
clivage clercs-laïcs 241
Commode 119, 132, 137, 143-144, 201, 214, 265, 289, N1, N6, N18
concile d'Elvire 127, N18, N26
Constance Chlore 149, 290
Constantin 5-6, 9-10, 126-127, 140, 151-152, 211-212, 258, 262, 278-279, 290-291, N9, N15, N18, N29, N34
Corneille 126, 146, 204, 209, 238, 242, 248-249, 251, 253, 301, N16
Cornelius Labeo 211
Voir aussi Platon 211
critères de vérité 192, 197, 207, 245, 277
Voir aussi hérésie et orthodoxie 277
Croix (théologie de la) 171
Cyprien 10, 16, 117-118, 121-122, 125-129, 131-132, 146-147, 163, 169-170, 204-205, 208-212, 225, 229, 236, 238-242, 244-245, 247-251, 253-254, 257, 260, 263, 267, 271, 290, 295, N2, N14, N15, N16, N17, N19, N24, N26, N27, N28, N47
Damase 202, N21
Dèce 120-121, 126, 132-133, 141, 143, 145-146, 204, 209, 217, 221, 249, 254, 268, 290, 301, N9, N25, N27
Démétrianos 124
Démétrios d'Alexandrie 216-217, 241
Démétrios de Phalère N17
Denys d'Alexandrie 120, 125, 147, 205, 221-223, 244, 290
Denys de Corinthe 156, 301
Denys de Paris N17, N21
Denys de Rome 201, 205, 248

désignation des ministres (modes de) 233, 237
diaconesse 134-135, 233, 238-240, 254
Voir Ministères féminins 233
diacre (diaconat) 11, 84, 119, 126-127, 142, 146-147, 188, 201, 209, 231-233, 235, 237-238, 248-249, 251, 255-256, N21
Didachè 81, 108, 120, 155, 162, 229-231, 235, 237, 240, 250, 253-254, 258-259, 302, N3
Didascalie 230-231, 238, 241
Dioclétien 5, 7, 9-11, 43, 120, 126-127, 129, 132-133, 143, 147-149, 211, 227, 248, 263, 278, 290-291, N13, N15
Diognète (lettre à) 165, 169-171, 214, 261, 263, 302
Dion Cassius N3, N9
discipline des ministres 239-241, 254, 268
divorce 60, 241, 267-268, N24
Domitien 42, 104, 108, 119, 132, 289, N3
Domitilla 122, N3, N7, N9
Domitius Alexander 291
ébionisme (ébionites) 52, 112-113, 219, N6
ecclésiologie 87, 93, 97, 197, 210, 244-245, 254, N16, N19, N24
Éléazar ben Pedath (Rabbi) N29
Éleuthère de Rome 188, 195, 201
élkasaïsme (elkasaïtes) 112-113, 182, 226
Émilien 146, 290
encratisme 169, 183, 186-187, 262, 293
Épictète 138
Épiphane de Salamine 107, 112-113, 179-180, 215, 220, 223-224, N2, N12
Épiscopat 125
Voir évêque 125

eschatologie 56, 62, 75, 77, 86-87, 93, 96, 103, 162, 197, 229, 270, N4

Esprit saint 81, 83, 91, 96-97, 102, 111, 158, 187, 196-197, 200-201, 208, 253-254, 256, 294, N11

Voir aussi binitarisme 253

esséniens (Qumran) 20, 24, 26, 28, 35, 38, 61, 72, 82, 108, 158, 231, 236, 269, N6

état intermédiaire 269-271

Voir aussi Refrigerium 271

Étienne (premier martyr) 84, 88, 233, 262

Étienne de Rome 209-210, 221, 244, 254

Eucharistie 82, 98, 121, 135, 237-239, 241, 243, 248-249, 252, 254-256, 258, 271, 302, N9, N11

Voir aussi Agapes, Ministre non ordonné, Prêtres, Sacrifice 256

Eusèbe de Césarée 3, 10-11, 34, 99, 120, 123-124, 126, 131, 133, 140, 147-149, 159, 163, 167-168, 179, 187-188, 190, 192-193, 195, 201-202, 213-217, 221, 223-224, 241-242, 248-249, 291

Eusèbe de Nicomédie 224

Évariste de Rome 248

évêque (épiscopat) 11, 105, 122-127, 146-147, 157, 159-160, 192, 197, 209-210, 214, 231, 235-243, 245, 247-249, 251-256, 266, 268, 274, N7, N7, N13, N14, N14, N27

Voir aussi Mono-épiscopat (épiscopat monarchique) 123

Évhémère 172, N21

exclusivisme (particularisme) chrétien 45, 121, 139, 149, 245

exorcisme 61, 67, 117, 165, 252-253, 260, 294

Ézéchiel le Tragique 34

Fabien de Rome 204, 248-249, N21, N27

Fabius d'Antioche 126, 204, 238, 248, 251

Félix d'Abthugni 11

Voir Appendix Optati 11

Fils/Fils de Dieu 74-75, 94, 97, 100-101, 104, 158, 160, 165, 178, 196, 201, 203, 208, 212, 219, 221-222, 253, 256, N37, N44

Fils de l'homme 74-76, 84, 94

Firmilien de Césarée 122, 217, 222, 239, 244, 254

Flaccus (préfet d'Égypte) 32

Fronton de Cirta 9

Fructueux de Tarragone 127, N3

Galère 148-149, 151, 290-291, 301, N31, N39

Galien 9, 200

Gallien 147-148, 250-251, 290

Gallonius 143, N36

Gatien N17

gnose (gnosticisme) 53, 103-104, 124, 155, 179-190, 192-193, 195-197, 215, 226-227, 236, 278, N1, N6

Gordiens 217, 290

Grande Église 10, 39, 45, 107-108, 111, 183, 186, 189-190, 193, 239, 248, 262, 277, N28

Grégoire de Nazianze 218, 220

Grégoire de Tours 127, 195

Grégoire l'Illuminateur 122

Grégoire le Thaumaturge 122, 215, 221, 290

Hadrien 9, 19, 37, 42, 106, 132, 142, 167, 170, 289, N18

Hannan 99

Hasmonéens 19-21, 35

Hégésippe 179, 183, 192, N7

Héracléon 104, 185

Héraclide N6

hérésie et orthodoxie 13, 39, 156, 181, 189, 192, 197, 208, 224, 236, 243, 277, N15

Voir aussi critères de vérité ; succession apostolique 192

Hermas (le Pasteur) 102, 111, 119, 155, 158, 162, 199, 229, 236, 239, 268, 274, 289, N4, N6, N17

Hermétisme 43, 181-182, 211, N1, N5

Hermias N10

Hermogène (hérétique) 169, 206

Hérode Agrippa 36, 85

Hérode Antipas 28, 36, 70

Hérode le Grand 20-21, 36, 63, 301

Hiéroclès 148, N22, N32

Hilaire de Poitiers 205, 225

« Hippolyte » 10, 119, 123, 128, 144, 179, 201-203, 205, 220, 230, 236, 249-250, 264, 268, 290, 302, N7, N15

Voir Tradition Apostolique 203

Histoire Auguste 9, 144, 251, N24

homme divin (*theios anèr*) 44, 75, 139

Hyrcan II 21

Ignace d'Antioche 112, 121, 123, 132, 155, 159-162, 195-196, 229, 235-237, 243-245, 266, 289, 301, N1, N6, N11

imposition de(s) main(s) 234, 237, 249, 253-254, 293-294

Irénée de Lyon 3, 10, 65, 111-113, 126-127, 159, 161, 163, 168, 179, 181, 185, 188, 191-193, 195-198, 236, 241, 243, 245, 253, 270-271, 289, 302, N1, N2, N5, N12, N15, N21

Irénée de Sirmium 127, N3

Iulia Domna N22

Iulia Mammea 144, 216

Jacques le Majeur 85, 105

Jacques le Mineur 8, 85, 91, 99, 289

Jean (Apôtre) 8, 33, 48, 57-58, 60-61, 63, 67-74, 79, 81, 85, 91, 102-105, 107-108, 122, 160-161, 176-178, 180-181, 185, 187-188, 191, 218, 243, 253, N1, N4, N6, N7, N12

Jean le Baptiste 28, 61-62, 68, 72-73, 120, 164, 199, 252

Jean Hyrcan 20

Jérôme 11, 65, 107, 112-113, 163, 195, 202, 204-206, 208, 211, 215, 217-218, 220, 223, 236, 267, 270, N20, N21, N28

Voir Vulgate 11

Jonathan Maccabée 20, 24

Joseph (père de Jésus) 53, 61, 63-66, N12

Joseph d'Arimathie 76

Josèphe (Flavius) 8-9, 23, 33, 50, 289, 301, N3, N10

Josipe 202-203, N7, N10

Juda an-Nasi 8

judaïsme rabbinique 38-39

Judas 70, 81, 250, N40

Judas le Galiléen 36-37

Judas Maccabée 20

(Judas-)Thaddée 105, 123-124

Jude (auteur présumé d'une ép. canonique) 8, 101-102, 104, 190-191, N8

judéo-christianisme (judéo-chrétiens) 39, 52, 91, 99-102, 106-113, 123-124, 140, 158, 160, 164, 231, 250, 260, N11

Jules Africain 124, N15, N24

Justinien 220, 227, N30

Justin Martyr 65, 107, 111, 117, 121, 123, 131-132, 140-143, 156, 163-165, 168-171, 174, 176-179, 191, 196, 200, 213, 238, 253, 255-256, 258, 269-270, 289, 295, 301-302, N4, N5, N12, N12, N13, N14, N15, N26

Lactance 10, 16, 131, 147, 149, 151, 169, 171, 173, 205, 211-212, 270, 290, 301, N4, N11, N14, N16, N21, N31, N32, N33, N34, N38

Laurent (diacre romain) 147
Lazare (le ressuscité) 68, 105
Léonidas (martyr, père d'Origène ?) 133, 216
Léon le Grand 205
Libère de Rome 12
Licinius 10, 151-152, 291
Logos 33, 58, 103, 165, 172, 176-178, 195, 198, 200, 220, 222, 278, 301
Luc (évangéliste) 8, 57-58, 60, 62, 64-65, 68-69, 83-84, 88, 102, 105, 187, N12
Lucien d'Antioche 149, 224, 291, N18
Lucien de Samosate 9, 138, N6
Lucius de Rome 146
Lucrèce 211
Lydie de Thyatire 119
Maccabées 15, 19, 22
Voir Jonathan ; Judas ; Mattathias ; Simon 22
Macrien 147
Maître de Justice 24, 26, 72
Voir Esséniens 24
Mandéisme (mandéens) 182, N6
Mani (manichéisme) 113, 148, 182, 226-227
Marc (évangéliste) 8, 57-58, 100-101, 105, N1, N12
Marc Aurèle 9, 132, 137-138, 142-143, 168-170, 193, 289, N7, N9, N18
Marcia 119, 122, 144, 265, N9
Marcianus d'Arles 127, 209
Marcion 87, 126, 161, 168-169, 186-187, 196, 206-207, 289
Marcus Iulius Alexander 31
Mari 124

mariage 186, 188, 232, 239, 266-268
Voir aussi encratisme, virginité et continence 267
Marie Madeleine 76, 180, N20, N42
Marie (mère de Jésus) 53, 65, 160, N12, N13
Maries (saintes) 105
Martial de Limoges N17
martyre (martyr) 51, 79, 118, 127-128, 135, 137, 146, 153, 159, 161, 168, 188, 195, 202, 209-210, 218, 241, 260, 262-263, 272, N7, N19, N21, N28, N36
martyrs de Lyon 195, 260, N27
martyrs militaires sous Dioclétien 120, 132, 148, 263
martyrs Scillitains 125, 128, 132-133, 135, 137, 143
Mattathias Maccabée 20
Matthieu (évangéliste) 8, 22, 34, 57-58, 63-65, 69, 76, 101-102, 105, 111-113, 267, N1, N12, N36
Maxence 290-291
Maximien 43, 149, 290-291
Maximilla 187-188
Maximin Daia 149, 290-291
Maximin le Thrace 144, 290
médio-platonisme (ou Moyen platonisme) 33, 138, 175, 219
Voir aussi Apulée ; Platon (platonisme) 175
Méliton de Sardes 10, 122, 163, 188, 190, 193, 195-196, 198, 257, 263, 289, 301, N17
Ménandre (hérétique) 184
messie (messianisme) 29, 54, 65, 75, 83, 106, 294
Méthode d'Olympe 223, 270, 291
Métrodore (martyr marcionite) 187
millénarisme 122, 188, 197, 212, 219, 269-271, 302, N27, N28
Miltiade 188

ministères féminins 189, 233, 238
ministre non ordonné 237-238, 249, N9
Voir aussi baptême ; sacrifice (l'Eucharistie comme –) 238
Minucius Felix 10, 118, 138, 169, 208, 212, 248, 290, N12, N18
miracle 58, 65, 67-68, 75, 82, 221, 262, N7, N44
« Miracle de la pluie » 120
missions chrétiennes 80, 84, 88, 90, 100, 105, 117
monarchianisme 165, 199-201, 203, 293-295
Voir aussi Sabellius 200
mono-épiscopat 203, 235-237, 244, 254, 277
Voir Évêque (épiscopat) 236
Montan (montanisme) 122, 125, 187-189, 195, 201, 206-208, 241, 289
mystère 27, 82, 97-98, 160, 172-173, 215, 220, 245, 252, 254, 257
Nag Hammadi (codices de) 10, 180, 182, 185, N4
nazoréens 52, 107, 112
néo-platonisme 148, 182, 211, 223, 226-227, N22
Néron 9, 42, 51, 89-90, 100, 104, 132, 141, 289, N9
Nerva 108, 289
Nino N9
Noët de Smyrne 200, 202
nouvelle religiosité 43-45, 173
Voir aussi mystère 43
Novatien 10, 126-128, 146, 175, 204-205, 209, 221, 240, 242, 253, 260, 268, 290, 301, N5, N14, N15, N16
Octave Auguste 21
voir aussi Auguste 19
ordination 204, 236-238, 294

Origène 10, 16, 33, 52, 65, 112-113, 122-123, 133, 138, 144, 163, 169, 179-180, 190, 199, 202, 205, 213-221, 223-225, 227, 238, 241, 252, 258, 263, 267, 270-271, 290, 302, N1, N5, N15, N15, N16, N18, N24, N28

Palut 123

Pamphyle 149, 223-224, 291

Pantène 125, 169, 213-214

Papias 100-101, 122, 155, 196, 270, 302, N1

Paul (Apôtre) 8, 31, 39, 50, 53, 57, 60, 64-65, 69, 79-80, 86-91, 93-94, 96-100, 102-106, 108, 110, 113, 118-119, 121-122, 125, 135, 137, 139, 157, 160, 162, 174, 187-188, 191, 197, 222, 232-234, 238, 240, 243, 250, 253, 260, 263-264, 266-267, 269, 271, 279, 289-290, 301, N7, N9, N11, N11, N17, N21, N21

Paul de Narbonne N17

Paul de Samosate 147, 222, 224, 239, 252, 290

pénitence 28, 158, 207, 236, 259, 267-269

Perpétue (et ses compagnons) 118-119, 122, 128, 132-133, 188, 272, 274, 279

peuple sacerdotal 73, 234, 241, 260

Phébée 233, 238

Philastre de Brescia N2

Philippe (Apôtre) 79, 85

Philippe (« diacre ») 85, 188

Philippe l'Arabe 144-145, 290

Philippe le Tétrarque 36

Philon d'Alexandrie 8, 23, 31-34, 165, 173, 176-177, 213, 219, 289, 301, N6, N17, N20

Philostrate 44, N22

Photius 12, 223

Piérius 223, 290

Pierre (Apôtre) 8, 11, 53, 69, 76, 79-83, 85, 90-91, 93, 99-101, 103-105, 122, 159, 180, 190-192, 243-244, 253, 271-272, 289, 301-302, N11, N18

Pierre d'Alexandrie 149, 152, 224, 291

Pionios N9

Platon (platonisme) 44, 139, 168, 172-173, 175, 181, 211, 219-220, 227, N8

Voir aussi Apulée ; Cornelius Labeo ; médio-platonisme ; néo-platonisme ; Plotin 175

Pline le Jeune 9, 120, 133, 138, 301, N6

Pline l'Ancien 23

Plotin 148, 180, 227

Voir aussi néoplatonisme 180

Polycarpe de Smyrne 119, 121-122, 131-132, 140-141, 155, 159, 161, 195-196, 235, 243, 258, 274, 289

Polycrate d'Éphèse 193

Pompée 19, 21

Ponce Pilate 36, 45, 51, 176

Pontien de Rome 144, 202

Pontius (diacre carthaginois) 209

Porphyre 148, 180, 223, 227, N22

Praxeas 200, 206

presbytre (presbytérat) 204, 214, 232, 235-236, 238-240, 244, 256, N1, N9

prêtres (les ministres chrétiens comme) 257

Voir sacrifice (l'Eucharistie comme –)

primauté romaine 242, 244, N16

Prisca 187-188

Probus 9

propriété ecclésiastique 250-252

prosélytisme juif 34, 38-39

Protévangile de Jacques 53, 65
protocatholicisme 108, 162, 232
Prudence de Calahorra 127, 202
Ptolémée Ier Sôter 29
Ptolémée II Philadelphe 30
Ptolémée VI Philométor 30
Ptolémée le gnostique 180, 185
Quadratus 167, 170
quartodéciman(s) 122, 161, 188, 193, 243, 257, N1
Quirinius (gouverneur de Syrie) 37, 64
Qumran 14, 20, 23-24, 26, 28, 72, 103, 190, 259, N4, N10
Voir Esséniens 26
refrigerium 271, N29
Voir aussi État intermédiaire 271
réserve eucharistique 257, 260
résurrection 22, 44, 72-73, 75, 83, 94, 96, 98, 106, 139, 144, 157, 160, 168-169, 197, 206, 212, 223-224, 253, 256-257, 269-271, N42
Royaume (Règne) de Dieu 55-56, 61-62, 66, 68, 73, 75, 77, 98, 226, 269
Rufin d'Aquilée 11, 215, 218, 220, 224, N6
Sabellius (sabellianisme) 200, 203, 205, 295
Voir aussi monarchianisme 200
sacrifice (l'Eucharistie comme –) 235, 237-238, 240, 257
sadducéens 22, 28, 38, 73
Sagesse (livre biblique de la) 7, 15, 31, 175
Salomé Alexandra 21
Samaritains 21, 85, N3
Satornil (Saturnin, hérétique) 184
Saturnin N17

Sénèque N11, N13
Septime Sévère 133, 144, 192, 195, 214, 290, N22
Sérapion d'Antioche 123, 188, 192
séthiens 182, N7
Sévéra (Otacilia-, femme de Philippe l'Arabe) 144
Sévère (tétrarque) 290
Sibylles (Oracles sibyllins) 8, N6
signation 260
Simon le Mage 80, 183-184
Simon Maccabée 20
Sixte II de Rome 147
Socrate (historien ecclésiastique) 11, 215
Socrate (philosophe) 174, 176
source *Q* 53, 58, 81, N31
stoïcisme 32, 44, 138-139, 157, 175-176, 193, 208, 211, 214, 266
    Voir aussi Sénèque 139
succession apostolique 159, 192, 235-236, 242-243, 245, 277
    Voir aussi Critères de vérité ; hérésie et orthodoxie 236
Suétone 9, 51, 100, 139, N3, N9
Symmaque 218, N18
synaxe non eucharistique 258
syriaques (versions bibliques) 124, N11
Tacite 9, 51, 139, 301, N9
Talmud 8-9, 37-38, 52, 107, 301
Targum et Midrash (haggadah et halakhah) 36, 124
Tatien 124, 169-170, 293, N4, N12
Tertullien 10, 16, 65, 80, 117, 119-121, 125, 127-128, 131, 133, 138-141, 144, 163, 165, 169-172, 174, 179, 181, 187-

189, 191-193, 199-200, 203-208, 210-212, 225, 229, 237-238, 240-241, 247-250, 252-254, 256, 258-261, 263-264, 266-271, 275, 290, 302, N2, N2, N6, N7, N10, N13, N14, N14, N15, N16, N18, N22, N24

testimonia 162, 295, N13

Théagène de Rhegium 32

Thècle 80, 122, 223

Théodoret de Cyr 11, 224

Théodote le Banquier 199

Théodote le Corroyeur 199, 203

Théodote le Valentinien 180, 185, 214

Théodotion 218, N18

Théognoste 223, 290

Théophile d'Antioche 169-170, 175, 177-179, 196, 289, 301, N14, N21

Théotecne de Césarée 221-222

Thomas (Apôtre) (évangile de Thomas ; Actes de Thomas) 53-54, 56, 79, 81, 105, 181

Voir aussi source *Q* 53

Tibère 51, 61-62, 289

Tiberius Iulius Alexander 37

Timothée 8, 87, 234, 236

Tiridate (roi d'Arménie) 122

Tite 8, 87, 91, 232, 234, 236

Titus 32, 289, N27

Titus Flavius Clemens N3

Tradition apostolique (Traité) 202, 230, 238, 247, 252-253, 256, 264, N3, N11

Voir aussi « Hippolyte » 230

Trajan 9, 113, 121, 124, 132-133, 135, 139, 142, 159, 289, 301, N6

Trébonien Galle 146, 209, 290
Trophime N17
Urbain Ier de Rome 248
Valentin 53, 126, 185-186, 289
Valérien 120, 127, 132-133, 145-147, 204, 209, 221, 249, 251, 290
Vespasien 108, 289
Victor de Rome 193, 195, 199, 201, 243, 289
Victorin de Poetovio 128, 270, N28
Vieilles latines (versions bibliques) 129, N21
Vigile de Rome 12
Virgile N6
virginité et continence 65, 173, 239, 262, N12
Voir aussi encratisme N10
Vulgate 14, N21
Voir aussi Jérôme N21
Yabné/Iamnia (synode rabbinique de) 23, 38, 107, 190
Yohanan ben Zakkai (Rabbi) N27
Zénobie, reine de Palmyre 143, 147
Zéphyrin de Rome 201, 203, 236, 249-250

La composition du livre étant fixée pour l'essentiel – ce qui n'autorise que des corrections légères (portant par exemple sur des erreurs de référence) –, j'ajoute ici, en bout de volume, quelques **Corrigenda** un peu plus consistants et des **Addenda** bibliographiques, qui comblent des lacunes ou renvoient à des titres publiés depuis 2008. Il ne s'agit que de titres majeurs, à partir de la bibliographie desquels le lecteur aura tout loisir, pour ainsi dire *par capillarité*, de retrouver plus complètement la littérature récente sur telle ou telle question.

Châteauneuf-de-Gadagne, le 8 septembre 2019

Paul Mattei

Corrigenda

***P. 8*.** À la liste de écrits ressortissant à la littérature juive non biblique ajouter la mention des livres propres aux « sectaires » de Qumran (cf. p. 24).

***P. 63*.** Mes expressions ne laissent pas assez apparaître ma réserve envers l'historicité de l'épisode dit du « Massacre des Innocents » – et par conséquent envers le fond à faire sur lui en matière de chronologie. Je n'ignore pas que certains arguent que le récit ne jure pas avec ce que l'on sait de la cruauté d'Hérode, et que d'ailleurs le petit nombre de victimes, au sein de familles pauvres, a pu faire que le « fait divers » ait échappé à la grande histoire… Reste que l'épisode, comme tous ceux qui constituent les évangiles (canoniques) de l'enfance, tant dans Mt que dans Lc, repose sur l'idée que Jésus fut reconnu comme le Messie dès sa naissance : idée qui relève plus de la foi que de l'histoire.

***P. 69-70*.** Tableau comparatif des événements de la Passion de Jésus selon les quatre évangiles canoniques.

Il serait préférable de distribuer la matière non pas en 4 actes mais en 5 :

Acte V. **Le tombeau** Sépulture La garde au tombeau	27, 57-61 27, 62-66	15, 42-47 **–**	23, 50-56 **–**	19, 38-42 **–**

Il conviendrait d'insérer deux ajouts :

– (après « Crucifixion »)

(Le *titulus* de la croix)	(Mt 27, 37)	(Mc 15, 26)	(Lc 23, 38)	(Jn 19, 19-22)

– les deux « larrons » en Mt, Mc et Jn : (Mt 27, 38.44) (Mc15, 27.32b) (Jn 19, 18).

***P. 74*.** Ac 7, 56 n'est pas le seul verset néotestamentaire où apparaisse le titre « Fils de l'homme » en-dehors des évangiles. Il faut ajouter Ap 1, 13. Mais cette seconde exception est, comme la première, quoique différemment, significative : l'expression qu'on y trouve (<… je vis…> *comme un Fils d'homme*) constitue en réalité une réminiscence littérale de Dn 7, 13.

***P. 156*.** Clément de Rome, *Lettre aux Corinthiens*. La critique récente préfère une fourchette de datation plus large (entre 70 et l'extrême fin du I^er^ s.). Voir M. CASSIN, in *Premiers écrits chrétiens* (*infra*), p. 1190.

***P. 163*.** La structure ici proposée du *Dialogue avec Tryphon* est reprise à F. SAGNARD, « Y a-t-il un plan du *Dialogue avec Tryphon* ? », *Mélanges J. De Ghellinck*, tome 1, Gembloux 1951, p. 171-182.

***P. 217*.** Dans la première colonne, au lieu de 235 lire 245.

***P. 230*.** La liste des « Règlements ecclésiastiques » postérieurs à la *Didachè* souffre d'une grave, et inexplicable, omission : rien n'est dit de la *Constitution ecclésiastique des apôtres*, document rédigé en Égypte vers 300 et conservé dans son original grec et en traduction latine. Sur ce document et ses tendances théologico-canoniques, voir les travaux d'A. FAIVRE cités précisément p. 230, n. 3 ; voir aussi, à présent, du même, *Chrétiens et Églises* (ci-dessous), p. 507s.

***P. 233*.** Plusieurs exégètes aujourd'hui considèrent que l'expression de Ph 1, 1 *episkop(oi) kai diakon(oi)* ne doit pas s'entendre de deux ministères distincts, mais se traduire « les épiscopes (= surveillants) qui sont aussi des diacres (= serviteurs) ». Voir A. FAIVRE, *Chrétiens et Églises. Des identités en construction. Acteurs, structures, frontières du champ religieux chrétien*, Paris 2011, p. 38 et 157. (Sur cet important et stimulant recueil d'articles antérieurement publiés, à l'exception d'un seul, voir ma recension, sous le titre « D'un livre nouveau d'Alexandre Faivre : *Chrétiens et Églises. Des identités en construction* », dans *Théophilyon* 19, 2014, p. 159-174.)

***P. 237-238*.** Dans *Chrétiens et Églises*, passim, A. FAIVRE évoque le rôle du « modèle lévitique » dans l'histoire de l'interprétation sacerdotale des ministères. Selon lui, ce modèle opère moins à travers une idée de l'eucharistie comme sacrifice que moyennant la conviction que les « prêtres » chrétiens (*i.e.* les évêques), sont des intercesseurs pour les péchés du (nouveau) peuple (cf. MATTEI, art. cité, p. 164).

***P. 252*.** Sur les « parrains ». À vrai dire *TA* 15 emploie une expression vague : « Ceux qui ont amené (les candidats au baptême) témoigneront à leur sujet » (trad. BOTTE, SC 11bis, p. 69). C'est Tertullien, *De baptismo* 18, 5 qui parle de « garants » (*sponsores*).

***P. 271*.** À vrai dire Irénée ne recourt pas à Ap 6, 9. Il affirme que les martyrs vont « vers le Père » (*Haer*. 4, 31, 3 ; 33, 9). L'idée est la même.

Addenda bibliographiques

Généralités (1). Collections de textes (traduits)

Premiers écrits chrétiens, édition publiée sous la direction de B. Pouderon, J.-M. Salamito et V. Zarini, « Bibliothèque de La Pléiade », Paris 2016.

Sur cette publication, qui donne, avec introductions, notes et bibliog., une grande partie (mais non pas la totalité) de la littérature grecque chrétienne du IIe s. (ainsi que quelques écrits latins, un peu plus tardifs – sans compter divers textes, juifs et « païens », relatifs à Jésus et au christianisme naissant), présentation critique de :

P. Mattei, « Réflexions sur un “beau livre” », *Théophilyon* 23, 2018, p. 211-229.

Généralités (2). Histoires littéraires

L'Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451 dirigée par B. Pouderon poursuit son chemin :

T. II. *De Paul apôtre à Irénée de Lyon*, 2016 (co-dir. : E. Norelli)

T. III. *De Clément d'Alexandrie à Eusèbe de Césarée*, 2017.

Généralités (3). Commentaire des sources

Eusèbe, Histoire ecclésiastique. Commentaire, I. Études d'introduction, éd. S. Morlet et L. Perrone, Paris, 2012.

Judaïsme

S.-C. Mimouni, *Le judaïsme ancien du VIe siècle avant notre ère au IIIe siècle de notre ère : des prêtres aux rabbins*, Paris 2012 (coll. « Nouvelle Clio »).

Littérature juive hellénistique : Ézéchiel le Tragique

P. Lanfranchi, *L'Exagogè d'Ézéchiel le Tragique : Introduction, texte, traduction et commentaire*, Leiden-Boston 2006 (coll. « Studia in Veteris

Testamenti Pseudepigrapha »).

« Paganismes »

Sur un des aspects les plus caractéristiques des mentalités religieuses de l'Antiquité gréco-romaine en général, et de l'époque impériale, à savoir la divination et ses techniques, commode compendium :

S. COSTANZA, *La divinazione greco-romana. Dizionario delle mantiche : metodi, testi e protagonisti*, Udine 2009 (coll. « Forum »).

Jésus

Deux récents ouvrages d'ensemble :

Sous la direction de J. DORÉ et C. PEDROTTI, *Jésus – L'encyclopédie*, Paris 2017.

D. MARGUERAT, *Vie et destin de Jésus de Nazareth*, Paris 2019.

Noter un nouveau volume de l'*opus* énorme de J.P. MEIER, *Un certain juif, Jésus. Les données de l'histoire* : Vol. 5, *Enquête sur l'authenticité des paraboles* 2018 (Traduction de : *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus,* vol. 5, *Probing the authenticity of the parables*, 2016).

Apôtres

R. BURNET, *Les douze apôtres : histoire de la réception des figures apostoliques dans le christianisme ancien*, Turnhout 2014 (coll. « Judaïsme ancien et origines du christianisme », n° 1).

Paul

J.-N. ALETTI, *New Approaches for Interpreting the Letters of St Paul. Collected Essays*, Rome 2012 (coll. « Subsidia Biblica »).

Persécutions

Une reconsidération de bien des données par :

T.D. BARNES, *Early Christian Hagiography and Roman History*, in W. AMELING, K.-W. NIEBUHR und M. VIELBERG éd., *Tria Corda. Jenaer*

Vorlesungen zu Judentum, Antike und Christentum, vol. 5, Tübingen 2010.

L'hypercriticisme de ces études est souvent lui-même critiquable : cf. P. MATTEI, « "Voici que je fais toutes choses nouvelles". Sur deux livres récents en matière de christianisme ancien », *Théophilyon* 16, 2011, p. 195-212, spéc. 196-205.

Une édition des *Actes des martyrs militaires africains* est en préparation dans la collection des « Sources chrétiennes » (Introduction, établissement du texte et notes par J. LEONI ; trad. française du latin par P. MATTEI).

Les paléochrétiens et la Bible. Exégèse patristique

L'exégèse des paléochrétiens ne fait dans le présent livre l'objet d'aucun exposé d'ensemble (seulement de définitions rapides : voir « Glossaire », p. 293-295), ni non plus de renvois bibliographiques qui permettraient d'esquisser une synthèse. Je comble ici, sur le second point, cette lacune.

L'exposé le plus commode est celui de M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Rome 1985.

L'auteur développe là des éléments déjà présentés par lui dans : *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Rome 1981, spéc. chap. 4 (p. 81-102) « L'attività esegetica in Occidente » et dans l'article : « Esegesi patristica », *in* A. DI BERARDINO dir., *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, 2e éd., vol. 1, col. 1750-1762.

Voir à présent un manuel très accessible :

L. MELLERIN dir., *Lectures de la Bible. Ier-XVe siècle*, Paris 2017, 652 pages.

(Tous ces livres débordent largement l'époque constantinienne ; ils contiennent néanmoins des développements utiles sur la période anténicéenne).

Apologistes

L'attribution d'un traité *Sur la résurection* respectivement à Justin Martyr et à Athénagore n'est pas reçue par tous. C'est ce que, s'agissant du

second, montre une fois de plus l'étude récente (non mentionnée dans *Premiers écrits chrétiens*) de :

N. KIEL, *Ps-Athenagoras 'De resurrectione'. Datierung und Kontextualisierung der dem Apologeten Athenagoras zugeschrieben Auferstehungschrift*, Leiden / Boston 2015 (coll. « Supplement to Vigiliae Christianae », 133).

L'écrit pour cet auteur daterait de la première moitié du III^e^ siècle.

Auteurs latins

P. MATTEI, « Minucius Felix » *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, t. 32, fasc. 188-189a, 2017, col. 837-841

– , « Novatien *», ibid.,*, col. 844-850

– , « Novatianisme », *ibid.*, col. 841-844.

Sur le *De pallio* de Tertullien :

P. MATTEI, « Encore la datation du *De pallio* de Tertullien. Essai de mise au point critique », *Latinitas* n.s. 4, 2016, p. 35-43 (opte pour l'année 210).

Sur le traité pseudo-cyprianique *De rebaptismate* :

Sancti Cypriani episcopi, *De habitu uirginum, II,* éd. Laetitia CICCOLINI. *Opera Pseudo-Cyprianea. De laude martyrii, Ad Vigilium episcopum de Iudaica incredulitate, De rebaptismate*, éd. L. CICCOLINI et P. MATTEI, *Corpus Christianorum Series Latina* III F, Turnhout 2016, 626 p.

Sur Arnobe :

Les livres VI et VII de l'*Aduersus nationes* ont été publiés en 2010, dans la « CUF » par B. FRAGU.

Voir surtout à présent :

Arnobe, *Contre les Gentils (Contre les païens)*. Tome II, livre II. Texte, établi, traduit et commenté par M. ARMISEN-MARCHETTI, Paris 2018, 302 pages (coll. des Universités de France).

Origène

Comme celle d'Augustin l'œuvre d'Origène est une œuvre « en expansion » qui s'enrichit à l'occasion de découvertes. Ici celle du texte grec de 29 homélies qui n'étaient jusqu'ici que très partiellement connues dans une traduction latine de Rufin. Présentation de l'« invention » dans :

L. PERRONE, « *Origenes rediuiuus*. La découverte des *Homélies sur les Psaumes* dans le *Cod. Gr.* 314 de Munich », *RÉAug* 59, 2013, p. 55-93.

Manichéisme

Voir à présent dans :

Œuvres de saint Augustin. *Contre Fauste le Manichéen / Contra Faustum Manichaeum*, livres I-XII. Sous la direction de M. DULAEY, *Bibliothèque Augustinienne* 18/A, Paris 2018, Introd., chap. 2 « Le manichéisme. À la lumière des documents nouveaux », p. 42-83 (avec riche bibliographie, p. 68-83).

Une commode mise au point sur nos connaissances actuelles relativement au mouvement de Mani par J.-D. DUBOIS.

Organisation des communautés

Le livre d'E. CATTANEO signalé p. 229, n. 1 a été traduit en français (avec mise à jour bibliog.) :

Les ministères dans l'Église ancienne, traduit de l'italien par A. BASTIT et C. GUIGNARD, Paris 2017, 666 pages (coll. « Cerf-Théologies »).

Sur la documentation canonico-liturgique, et l'une de ses principales pièces, *La tradition apostolique*, découverte en 1999, dans un manuscrit du XIV^e^ s., d'une antique version éthiopienne faite sur le grec (elle pourrait remonter à la fin du V^e^ s.), et qui accrédite davantage, sans l'établir tout à fait, l'hypothèse que la *TA* constitue bien une « unité littéraire autonome ». Voir, parmi les travaux les plus récents sur le sujet :

A. BAUSI, « La nuova versione etiopica della Traditio apostolica : edizione e traduzione preliminare », in P. BUZI et A. CAMPLANI éd., *Christianity in Egypt : Literary Production and Intellectual Trends. Studies in Honor of Tito Orlandi*, Rome 2011, p. 19-69.

Divorce

Le livre de G. CERETI signalé p. 267, n. 24 a fait l'objet d'une réédition en 2013.

Compte rendu de P. MATTEI in « Chronica Tertullianea et Cyprianea 2015 », *RÉAug* 62, 2016, p. 422-424.

1. En revanche, nous ne traiterons que de manière très cursive des religions non bibliques (les « paganismes »), sujet trop vaste, et qui nous détournerait trop longtemps de l'essentiel. On en dira un mot, cependant, pour brosser au moins l'arrière-plan « spirituel ».

2. Sur cette version grecque (et ses révisions), voir chapitre suivant. Sur d'autres versions antiques de la Bible (latin ; syriaque ; copte), voir chapitre 6.

3. Rares sont les *Apocryphes de l'Ancien Testament* d'origine entièrement chrétienne. On citera certaines compositions relatives au cycle d'Esdras, qui s'ajoutent aux livres canoniques d'*Esdras* et de *Néhémie* (répertoriés aussi par les modernes comme *Esdras* I et II ; *Esdras* III est la forme particulière que prend *Esdras* dans la Septante) ; si *Esdras* IV est un apocryphe juif, *Esdras* V est une addition chrétienne mise en tête d'*Esdras* IV, conservée, et peut-être écrite, en latin, aux II^e^-III^e^ siècles (judéo-chrétien) ; *Esdras* VI est un complément mis à la suite d'*Esdras* IV, plutôt juif que chrétien, et rédigé au IV^e^ siècle ; il y a d'autres livres, par exemple l'*Apocalypse d'Esdras*. – L'apocryphe chrétien *Ascension d'Isaïe* (Syrie, II^e^ siècle) se fonde sur des sources juives. Autre *Apocryphe de l'Ancien Testament*, de même origine et de même époque que le précédent : les *Odes de Salomon*.

4. Ainsi nommé parce que conservé en géez par l'Église copte d'Abyssinie, qui l'a intégré à son canon biblique. Des fragments araméens ont été retrouvés à Qumran. La composition du livre s'échelonne entre le II^e^ siècle avant J.-C. et le I^er^ siècle après.

5. L'original grec date du I^er^ siècle ap. J.-C. Il existe aussi un *Hénoch* hébreu (*Hénoch* III), compilation rabbinique du III^e^ siècle.

6. On sait que l'Antiquité connaissait plusieurs Sibylles, dont les plus célèbres étaient celles d'Érythrées (sur la côte ionienne) et de Cumes (près de Naples), et que l'on conservait au Capitole, à Rome, où ils étaient consultés dans les situations critiques, les *Livres sibyllins* censément achetés par un roi Tarquin (l'Ancien ou le Superbe ; VI^e^ siècle av. J.-C.) à la Sibylle de Cumes. On sait aussi que, sur la base des *Oracles sibyllins* chrétiens, et plus encore d'une *interpretatio christiana* de la IV^e^ *Bucolique* de Virgile, le Moyen Âge occidental a fait des Sibylles païennes, au même titre que les Prophètes juifs, des annonciatrices du Christ : d'où l'évocation de *la Sibylle, avec David*, dans le « Dies irae », et les colosses peints par Michel-Ange au plafond de la chapelle Sixtine.

7. Cf. H.L. STRACK-G. STEMBERGER, *Introduction au Talmud et au Midrash*, Paris, 1986.

8. Quoique Luther ait tenu en moindre estime *Hébreux*, *Jacques* (qu'il appelait, pour le prix qu'elle accorde aux œuvres, l'« épître de paille »), *Jude*, *Apocalypse*.

9. De l'*HA*, édition traduite et annotée par A. CHASTAGNOL, coll. « Bouquins », Paris, 1994 (longue Introduction générale et introductions à chaque biographie exposant tous les problèmes). – Dans les historiens grecs de l'époque impériale et tardive, il n'y a à glaner que de rares détails (ainsi, chez Dion Cassius, sur Domitilla et sur Marcia), ou, au mieux, à capter des éclairages indirects.

10. Sur cette expression, consacrée dans l'historiographie actuelle, voir *infra*, chapitre 4, n. 28.

11. L'* signale la première occurrence d'un mot expliqué dans le glossaire (les substantifs sont systématiquement notés ainsi ; les adjectifs ne le sont qu'en tant que besoin, pour la clarté).

12. Seront énumérés en leur lieu (chapitre 10) les hérésiologues orthodoxes des IV^e^ et V^e^ siècles, tel Épiphane de Salamine, qui s'attaquent aux hérésies des époques antérieures.

13. La question se pose de la date exacte de rédaction et de publication des 10 livres de l'*HE*. Les 3 derniers sont sûrement postérieurs à 311 (le livre VIII porte le récit de la persécution de « Dioclétien » jusqu'à cette date). Il semble préférable d'admettre que les sept premiers ont été écrits avant le déclenchement de la persécution, au tout début du IV^e^ siècle (voire à l'extrême fin du III^e^). F. RICHARD, « Introduction » à la nouvelle traduction française de l'*HE*, Paris, 2003, p. 19-21 adopte les vues de T. D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Mass., 1981 et fait remarquer que cette chronologie n'est pas sans importance pour interpréter l'œuvre entière : les sept premiers livres ne peuvent avoir été écrits dans l'euphorie de la paix constantinienne et des débuts de l'Empire chrétien.

14. L'Introduction citée note précédente fait un point commode sur la situation de l'*HE* au sein de l'œuvre d'Eusèbe et les intentions qu'avait celui-ci en l'écrivant (p. 13-16), ainsi que sur la méthode historiographique adoptée par l'érudit de Césarée, ses défauts et ses mérites (p. 21-29).

15. La *Chronique* d'Eusèbe n'est pas la première écrite par un chrétien. « Hippolyte » en avait composé une, des origines du monde à 234 p. C., dont il ne reste que des morceaux, et des adaptations partielles. Avant Hippolyte, *Sextus Iulius Africanus* (Jules Africain), officier romain, familier de l'empereur Alexandre Sévère et ami d'Origène, avait donné une « *Chronographie* », qui allait jusqu'en 221 : il n'y a plus de cette œuvre que des fragments. Deux autres écrits d'Eusèbe sont à citer : (1) Sur *Les martyrs de Palestine*, au temps de Dioclétien et de ses successeurs (303-311), un récit conservé dans deux versions (brève, en grec, comme appendice au livre VIII de l'*HE* dans quatre manuscrits de celle-ci ; longue, en syriaque). (2) Sur *La vie du bienheureux Constantin*, un éloge funèbre amphigourique et d'authenticité longtemps contestée, tout ou partie.

16. Voir Y. DUVAL, *Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne. Les premiers échos de la grande persécution*, Paris 2000 (à corriger parfois : cf. P. MATTEI, *RÉL* 80, 2002, p. 398-401). – Augustin (*Contre Cresconius* 3, 27 [30]) donne pour sa part les actes d'une réunion épiscopale tenue à Cirta en 305 ou 307 : sidérant témoignage sur les mœurs des évêques numides, par ailleurs impavides fauteurs du donatisme.

17. Réimpr. Paris, 1955 (avec un 3^e^ vol. par les soins de C. VOGEL, 1957).

18. Éd.-trad. (avec Introd. et notes) par R. HENRY, coll. des Universités de France, 8 vol., 1959-1977 (t. 9 : *Indices*, par J. SCHAMP, 1991).

1. Sur le judaïsme au tournant de l'ère, vaste *compendium*, qui envisage tous les aspects : H. COUSIN éd., *Le monde où vivait Jésus*, Paris, 1998. Sur « les juifs en Méditerranée orientale » durant le Haut Empire, voir, sous ce titre, le chapitre 9 du livre de M. SARTRE, *L'Orient romain. Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 avant J.-C.-235 après J.-C.)*, 1re éd. Paris, 1991, p. 357-407. Cf. aussi, du même, *D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique. IVe siècle av. J.-C.-IIIe siècle ap. J.-C.*, Paris 2001. – Commode recueil, datant de la fin du XIXe siècle, mais rajeuni : Théodore REINACH, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, présentés et complétés par C. AZIZA, Paris, 2007.

2. Il s'agira d'un simple aperçu, car un traitement plus complet des événements dépasserait de beaucoup l'objectif et le cadre de ce manuel. Mais il importe de replacer l'histoire du judaïsme dans une perspective longue. (Les notices de cette chronologie sont parfois empruntées littéralement à MEBARKI-PUECH [*infra*, n. 5], p. 311.)

3. Il semble en effet préférable de voir l'origine des Samaritains dans le refus opposé par certains « juifs » aux réformes exclusivistes et rigoristes instituées par Néhémie et plus encore par Esdras, au début de la période perse (Ve siècle) : cf. Flavius Josèphe, *AJ* 11, 8, 1s. (304s.). Cette rupture se concrétisa par la construction du temple du mont Garizim (au sud de Naplouse), dans le temps que les Judéens exigeaient l'unicité de sanctuaire, et affirmaient les droits du seul temple de Jérusalem. Sur les origines du « schisme » samaritain, voir la brève, mais nette, mise au point de J.A. SOGGIN, *Histoire d'Israël et de Juda. Introduction à l'histoire d'Israël et de Juda des origines à la révolte de Bar Kokhba*, trad. française par C. BONNET, Bruxelles, 2004, p. 356-359. [É. NODET, dans un livre récent (*La crise maccabéenne. Historiographie juive et traditions bibliques*, Paris, 2005, p. 202s.), fait des Samaritains non pas des « schismatiques » novateurs par rapport aux judaïsme des exilés, mais des mainteneurs d'anciennes pratiques face aux innovations de ceux-ci : thèse qui, au vrai, ne contredit pas ce qui vient d'être rappelé.]

4. La langue ordinaire de cette population juive palestinienne était, depuis au moins le retour de l'exil à Babylone, l'araméen ; l'hébreu avait tendance à se trouver confiné dans l'usage religieux et liturgique. Depuis Alexandre, le grec avait détrôné l'araméen d'empire comme idiome des échanges : il ne faut pas sous-estimer sa présence en Palestine au tournant de l'ère. Le latin n'était que la langue des fonctionnaires romains et de l'« armée d'occupation ».

5. Littérature énorme. Commode approche dans F. MÉBARKI et É. PUECH (dir.), *Les Manuscrits de la mer Morte*, Paris, 2002. Voir aussi A. CAQUOT et M. PHILONENKO, « Introduction générale » aux *Écrits intertestamentaires*, (« Bibliothèque de La Pléiade »), p. XV-CXLVI (bibliog., p. CXLVII-CXLIX). (Dès 1957 un des premiers chercheurs sur les manuscrits, J.T. MILIK, avait tenté une brève synthèse : *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, préface de R. de VAUX.)

6. Le *De uita contemplatiua* du même Philon traite non pas des esséniens, mais des « Thérapeutes », groupe « monastique » juif d'Égypte.

7. La Loi juive interdisant de détruire les rouleaux des livres sacrés, ceux-ci, une fois usagés, sont enfermés dans une pièce de rebut, attenante à la synagogue et appelée *genizah*. La *genizah* du Caire s'est de la sorte trouvée être une mine de manuscrits bibliques et parabibliques.

8. Cette localisation s'accorde avec ce qu'écrit Pline.

9. Et, semble-t-il, essaient toujours plus. Sans que pour autant je croie faire davantage état de ces refus, multiformes et évolutifs. Voir par exemple A. PAUL, *Qumrân et les esséniens. L'éclatement d'un dogme*, Paris, 2008.

10. Comment sont répertoriés les manuscrits. (1) Les grottes sont numérotées de 1 à 11. Exemple : 1Q = grotte 1 de Qumran. (2) Les titres des livres sont indiqués par un simple chiffre ou par un sigle, avec éventuellement, en exposant, une lettre minuscule indiquant l'ordre de l'exemplaire dans la série retrouvée des fragments d'un même livre. Exemples : 4Q175 = recueil de *Testimonia* bibliques retrouvé dans la grotte 4 ; 1QIs^{a} = premier manuscrit d'*Isaïe* retrouvé dans la grotte 1. (3) La référence précise, à l'intérieur d'un manuscrit, est fournie par un chiffre romain pour la colonne, et des chiffres arabes, pour les lignes dans la colonne. Exemple : 1QS VIII, 1-19 = lignes 1 à 19 de la colonne VIII de la Règle [héb. : *Sérek*] de la Communauté retrouvée dans la grotte 1.

11. Trad. DUPONT-SOMMER, in *Écrits intertestamentaires*, p. 239-240.

12. En hébreu « Mon Seigneur » – pour remplacer le Tétragramme ineffable YHWH (Yahvé).

13. Trad. DUPONT-SOMMER, *op. cit.*, p. 15-17.

14. On appelle « deutéro- », ou « second », Isaïe l'auteur des actuels chapitres 40-55 du livre canonique d'Isaïe (incluant notamment les « chants du Serviteur » : 42, 4 s. ; 49, 1-6 ; 50, 4 s. ; 52, 13-53, 12). Ce continuateur du prophète du VIII^{e} siècle écrivait dans la seconde moitié du V^{e}. Il professe un monothéisme universaliste.

15. L'adjectif « hellénistique » n'a pas, ici, un sens d'abord chronologique. Comme le précise la « Définition générale » qui suit, il qualifie le judaïsme de la Diaspora marqué par l'hellénisme. Cet emploi n'exclut pas, on le dira plus loin, que le judaïsme palestinien ait reçu l'empreinte grecque.

16. Indispensable introduction : M. HARL-G. DORIVAL-O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1988 (en ligne sur le site des éd. du Cerf).

17. Le judaïsme alexandrin a développé autour de la naissance de la LXX des légendes qui visent à en souligner le caractère merveilleux. Selon la *Lettre* du Pseudo-Aristée (auteur juif de la seconde moitié du II^{e} siècle a.C. ?), suivie par Josèphe, la traduction aurait été établie collectivement par 72 vieillards (6 par tribu d'Israël) envoyés par le Grand Prêtre à Ptolémée, après demande de celui-ci sur suggestion du responsable de la bibliothèque d'Alexandrie, Démétrios de Phalère. D'après Philon (*Vie de Moïse*, 2, 25-44), les doctes vieillards, séparés à leur arrivée et installés dans l'île de Pharos, auraient établi chacun sa version ; comparées, les versions se seraient trouvées miraculeusement identiques. Les auteurs chrétiens se font aussi les échos de ces légendes. Le souvenir des 72 mythiques traducteurs est resté dans le nom « Septante ».

18. La Septante attira, très tôt, la main de réviseurs juifs, dont le texte ne nous est que partiellement connu : pour l'époque impériale, on se bornera à citer Symmaque (sous Marc Aurèle, sans doute) et Théodotion (I^{er} siècle p.C. plutôt que sous Commode). Le travail d'Aquila (sous Hadrien) doit s'entendre plus comme une nouvelle version sur l'hébreu que comme une révision (voir *infra*, n. 30). – On évoquera en leur lieu deux recensions chrétiennes (Origène ; Lucien d'Antioche) : il y en eut d'autres, moins célèbres, et plus problématiques pour la science d'aujourd'hui.

19. Synthèse classique de C. LARCHER, *Études sur le livre de la Sagesse*, Paris, 1969.

20. Synthèse récente de M. HADAS-LEBEL, *Philon d'Alexandrie. Un penseur en diaspora*, Paris, 2003. Voir toujours J. DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958. Les œuvres de Philon sont toutes publiées (texte et traduction) dans une série parallèle à la collection des « Sources Chrétiennes » (1961-1988). – Sur « La communauté juive d'Alexandrie à l'époque de Philon », voir, portant ce titre, la contribution d'E. STAROBINSKI-SAFRAN à ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ.

Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert, Paris, 1987, p. 45-76.

21. C'est-à-dire directeur des douanes.

22. Les titres des œuvres philoniennes sont traditionnellement donnés en latin. Pour la commodité du lecteur on les a ici traduits en français.

23. Trad. J. CAZEAUX, Paris, 1965, p. 151.153 (retouchée).

24. M. HADAS-LEBEL, *Flavius Josèphe. Le Juif de Rome*, Paris, 1989 (la bibliographie, p. 287, donne les références aux éditions et traductions des œuvres de Josèphe). Cf. P. VIDAL-NAQUET, « Flavius Josèphe ou le bon usage de la trahison », introd. à la traduction par P. SAVINEL de *La Guerre des Juifs*, Paris, 1977. Voir aussi H.S.J. THACKERAY, *Flavius Josèphe. L'homme et l'historien*, Paris, 2000 (trad. de *Josephus, the Man and Historian*, New York, 1929).

25. Le genre du *midrash* est double. Appliqué aux parties législatives de la Bible, ce type d'exégèse constitue le *midrash halakhah* (*halakh*, « marcher »), de caractère normatif ; appliqué à ses parties narratives, il constitue le *midrash haggadah* (*haggid*, « raconter »), d'allure légendaire ou édifiante. – Les grands cycles de *midrashim* conservés sur divers livres bibliques ont été progressivement mis par écrit à partir du V^{e} siècle, mais ils retiennent des traditions plus anciennes.

26. À côté des sadducéens, des pharisiens et des esséniens.

27. C'est dans ce village que s'était réfugié en 70 Rabbi Yohanan ben Zakkai, après s'être échappé – dans un cercueil, dit la légende – de Jérusalem assiégée, et qu'il fonda, avec l'accord de Titus, une académie rabbinique.

28. Sur l'importance de cette assemblée dans la détermination non seulement du canon juif, mais aussi du canon chrétien de l'Ancien Testament, voir *infra*, chapitre 10.

29. On oppose d'ordinaire des formules qui toutes se lisent dans la Mishna. Par exemple : « (Les prosélytes) sont pour Israël aussi pénibles que la lèpre pour l'épiderme » (traité *Yebamoth* 47 b), et : « Le Saint (= Dieu) a exilé Israël parmi les nations pour que les prosélytes puissent se joindre à lui » (traité *Pesakhim* 87 b : propos tenus par R. Éléazar b. Pedath, au III^{e} siècle).

30. D'où, par contre-coup, entre les Bibles en grec, la faveur accordée à la traduction d'Aquila, véritable « version autorisée », placée sous l'égide de rabbins prestigieux : perçue par les juifs, face à la Septante, comme *leur* Bible (elle suivait le canon de Yabné et présentait des traits de polémique antichrétienne), elle supplanta chez eux celle-ci ; elle resta en usage durant toute l'Antiquité (au VI^{e} siècle, l'empereur Justinien en permit expressément la lecture dans les synagogues).

1. Partir d'un classique : R. MAC MULLEN, *Le paganisme dans l'Empire romain*, Paris, 1987 (à utiliser cependant en tenant compte des remarques de J. SCHEID, *ASSR* 64, 1987, p. 303-305).

2. Sur ce sujet, plus qu'au livre, auquel on renvoie d'ordinaire, de L. CERFAUX-J. TONDRIAU, *Un concurrent du christianisme, le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai, 1957, voir : F. TAEGER, *Charisma : Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*. Vol. 2, *Rom*, Stuttgart, 1960.

3. D'après le titre d'un livre célèbre, mais aujourd'hui contesté, d'E.R. DODDS, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse. Aspects de l'expérience religieuse de Marc-Aurèle à Constantin*, traduit de l'anglais par H.D. SAFFREY, Grenoble, 1979.

4. Sur l'eschatologie* « païenne », il faut toujours partir du beau livre posthume de F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris, 1949.

5. Sur la magie, petite synthèse de F. GRAF, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, 1994. – Sur l'hermétisme, l'art. « Ermetismo » par G. FILORAMO-I. RAMELLI, in *Nuovo Diz. Pat.*, n'est qu'une énorme bibliographie ; exposé succinct par J.-P. MAHÉ, Introd. citée *infra*, chap. 10, n. 1.

6. Sur l'aspect « existentiel » des philosophies antiques, P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2e éd., Paris, 1987. – Commode introduction au Moyen platonisme, S. LILLA, *Introduzione al Medio platonismo*, Rome, 1992 (coll. « Sussidi Patristici » 6).

7. Livre classique de L. BIELER, *Theios Aner. Der Bild des « Göttlichen Menschen » in Spätantike und Christentum*, 2 vol., Vienne, 1935-36 (réimpr. Darmstadt, 1967). Certains doutent aujourd'hui que le riche portrait du « theios anèr » tracé par BIELER ait jamais été vénéré tel quel : aperçu de la discussion dans J.-P. MEIER, *Un certain juif Jésus*, t. 2 (voir chap. suivant), p. 449s. (et notes).

8. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4e éd., Paris, 1963 ; R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans l'Empire romain*, 2e tirage revu et corrigé, Paris, 1992.

1. Je cite J.-P. MEIER, *Un certain juif Jésus. Les données de l'histoire*. I. *Les sources, les origines, les dates*, traduit de l'anglais par J.-B. DEGORCE, C. EHLINGER et N. LUCAS, 496 p., Paris, 2005 (en fait, novembre 2004), p. 11. La version française de la formidable somme (*opus ingens*) de l'abbé Meier comporte trois autres tomes, qui ont respectivement pour sous-titres : *La parole et les gestes*, 1 330 pages, Paris, avril 2005 ; *Attachements, affrontements, ruptures*, 752 pages, Paris, octobre 2005 ; *La Loi et l'amour*, Paris, avril 2009, 743 p. L'auteur prépare un cinquième volume. Le titre original anglais de l'ensemble (paru à partir de 1991) mérite d'être donné, car il diffère du titre retenu en français, et semble finalement plus instructif : *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*. – À la suite de la présente citation, Meier observe que, en tout état de cause, cette atteinte du « Jésus *historique* » reste précisément une reconstruction : le « Jésus *réel* » demeure inconnaissable (cf. p. 27s. sur la distinction entre « Jésus réel » et « Jésus historique »). De fait, faut-il ajouter, on sait au moins depuis H.-I. MARROU, *De la connaissance historique*, 6e éd., Paris, 1973 (réimprimée avec un second appendice en 1975) que, en tout domaine de l'histoire (mais plus spécialement encore ici, vu l'état de la documentation), la recherche de « ce qui s'est réellement passé » ne peut être que tendancielle…

2. L'hypothèse mythologique, défendue jadis en France, avec un vrai talent littéraire, par P.L. COUCHOUD (*Le mystère de Jésu*s, Paris, 1924), est, dans l'optique même d'une pensée qui se veut « libre », aussi inutile qu'onéreuse.

3. Il importe de proposer un embryon de bibliographie très sélective (étant donné la masse océanique de publications en tous genres et toutes langues…), en vue d'une approche méthodique. – La note 1 renvoie au monument de MEIER : il est la référence désormais indispensable, malgré son provisoire inachèvement, et il se tient à l'arrière-plan de tout ce qui sera exposé ou discuté de factuel dans le présent chapitre. – En deçà de la lecture de MEIER, pour une toute première prise de contact : (1) trois articles de dictionnaire (dans l'ordre chronologique ; les titres complets des dictionnaires et leurs dates de publication sont donnés plus loin dans la bibliographie générale) : X. LÉON-DUFOUR, « Jésus Christ », *Dict. du NT* ; C. FOCCANT, « Jésus-Christ », *Dict. Encycl. de la Bible* ; D. MARGUERAT, « Jésus de l'histoire », *Dict. crit. de théologie* (ajouter : P. GEOLTRAIN et G. BORNKAMM, « Jésus », *Encyclopaedia Universalis*, éd. 1994, t. 13, p. 17-22) ; (2) un *compendium* : C. PERROT, *Jésus*, 4e éd. mise à jour, coll. « Que sais-je ? », no 3300, Paris 2000 ; (3) trois travaux de mise au point sur les recherches récentes (par ordre croissant de technicité) : J.-P. LÉMONON, *Jésus de Nazareth, prophète et sage*, Paris, 2002 (Cahiers *Évangile* 119) ; J.-F. BAUDOZ et M. FÉDOU, *Vingt ans de publications sur Jésus*, Paris, 1997 ; D. MARGUERAT, E. NORELLI et J.-M. POFFET, *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève, 1998 (^{2}2003). – Au-delà de la lecture de MEIER, les livres et articles cités ci-dessous dans la section « Brève histoire de la recherche » ; sur cette histoire, voir à présent, avec un titre presque identique, D. GOWLER, *Petite histoire de la recherche du Jésus de l'histoire. Du XVIIIe siècle à nos jours*, traduit de l'anglais par J.-B. DEGORCE, Paris, 2009 (coll. « Lire la Bible » ; inclut p. 123-151 une analyse de l'ouvrage de MEIER). – Remarques annexes : (1) on lira dans L. PIETRI (dir.), *Histoire du christianisme* t. 1, un chapitre d'« Introduction », p. 7-58, « Jésus de Nazareth », par D. MARGUERAT (repris dans *L'aube du christianisme*, p. 19-79) ; (2) l'exposé de S. MIMOUMI, dans S. Cl. MIMOUNI et P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin*, Paris, « Nlle Clio », 2006, se recommande par la riche bibliographie qui lui sert d'assise.

4. Cité d'après S. M. MIMOUNI, « Nlle Clio », p. 75 (trad. retouchée).

5. Signaler une tentative récente pour sauver l'intégrité du texte, tout en lui donnant un sens acceptable : S. BARDET, *Le* Testimonium Flavianum. *Examen historique. Considérations historiographiques*, Paris, 2002.

6. Parmi les autres écrivains païens, écarter ici Pline le (*Lettre* 10, 96) : il ne dit rien du Christ, excepté que les chrétiens de Bithynie se réunissaient pour lui chanter des hymnes « comme à un dieu » (« carmen quasi deo »). On lira plus loin la totalité de ce texte, et la réponse de Trajan. – Le témoignage du satirique grec Lucien de Samosate, dans son pamphlet *La mort de Pérégrinus*, fort intéressant sur les chrétiens du II^e^ siècle et leur mentalité (le respect dont ils entouraient les confesseurs de la foi), déclare seulement, de manière incidente, que les chrétiens « adorent leur sophiste crucifié ».

7. Trad. WUILLEMIER, Coll. Univ. de France, 1978, p. 171 (retouchée).

8. L'adjectif *chrestos* signifie « bon », et la confusion avec *christos* a été favorisée par le phénomène du iotacisme (passage, en certaines positions, des voyelles de timbre « é » ou « è » au timbre « i ») qui affectait dès cette époque la phonétique du grec. Les Apologistes chrétiens, au II^e^ siècle, essayèrent de tirer parti du calembour, pour montrer que, jusque dans leur nom (et, selon une philosophie du langage fort répandue depuis le *Cratyle* de Platon, les mots disent quelque chose des choses, l'arbitraire du signe n'existant pas), les disciples de *Chrestos/Christos*, ou *chrestianoi/christianoi*, étaient des gens innocents…

9. Le même Suétone (*Vie de Néron* 16, 3) rapporte aussi que, entre autres mesures de police arrêtées par Néron, « on livra aux supplices les chrétiens, sorte de gens adonnés à une superstition nouvelle et dangereuse ». Le fait n'est pas mis en relation, comme chez Tacite, avec l'incendie de Rome : à son habitude, Suétone généralise ; et il ne dit rien du Christ, en l'occurrence.

10. Cité d'après MIMOUNI, « Nlle Clio », p. 76.

11. Sur certains des textes nommés dans ce qui suit (évangiles judéo-chrétiens, *Évangile de Pierre*, évangiles gnostiques), la suite de ce livre aura l'occasion de revenir : voir chap. 4 et chap. 10.

12. Dans l'ordre du récit : noms des parents de Marie, Anne et Joachim ; présentation (historiquement invraisemblable) de Marie au Temple (à l'origine de la fête de la Présentation de Marie encore aujourd'hui célébrée, le 21 novembre, dans la liturgie latine) ; affirmation à la fois merveilleuse et réaliste de la virginité de Marie dans l'enfantement (*uirginitas in partu*) ; tableau de la Crèche avec l'âne et le bœuf ; affirmation que les « frères et sœurs » de Jésus sont des enfants de Joseph, issus d'un premier lit (pour étayer la croyance en la virginité de Marie après l'enfantement : *uirginitas post partum*).

13. Ces textes, dont l'émergence et l'accroissement sont à mettre en relation avec le progrès du culte marial après le concile d'Éphèse (lequel proclama, en 431, Marie « Mère de Dieu », *Théotokos*), ont joué aussi un rôle dans le développement doctrinal : ils ont contribué à accréditer la croyance en l'Assomption de la Vierge (son accès au ciel corps et âme, après sa mort).

14. *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, édité après la mort de l'auteur par LESSING (trad. française, 1778). Mais les prodromes remontent sans doute encore plus haut – jusque dans le siècle de Louis XIV, et à l'inlassable labeur critique, malgré censures et polémiques, de l'oratorien Richard Simon : P. AUVRAY, *Richard Simon, 1638-1712. Étude bio-bibliographique et textes inédits*, Paris, 1974.

15. *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Tübingen, 1835. Le livre fut traduit en français par É. LITTRÉ (Paris, 1864). – Sur STRAUSS et sa pensée religieuse et philosophique, voir, pour une

première orientation, J.L. KLEIN, « Strauss (David Friedrich) 1808-1874 », *Encyclopaedia Universalis*, nlle éd. 1994, t. 21, p. 644-645.

16. *Vie de Jésus*, 1re éd. 1863. On sait que cet ouvrage, qui fit scandale, est le premier volume d'une monumentale *Histoire des origines du christianisme*, en 7 tomes dont la publication s'étendit jusqu'en 1881.

17. Voir sa « trilogie » (je donne les dates des premières éditions) : *Jésus* (1933) ; *Le monde juif vers le temps de Jésus* (1935) ; *Le Christ* (1943).

18. *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen (trad. angl. 1910) ; 2e éd. 1913 (trad. angl. 2000). Il n'est peut-être pas superflu de rappeler que ce Schweitzer n'est autre que le futur médecin de Lambaréné, au Gabon, prix Nobel de la paix 1952, et organiste grand interprète de J.S. Bach ; 1875-1965.

19. *Der sogenannte historische Jesu und der geschichtliche, biblische Christus*, 1re éd. 1892. Sur ce théologien et sa postérité, voir MEIER, *op. cit.*, t. 1, p. 33-36, et notes.

20. *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1902, p. 111.

21. *Jesus*, Berlin, 1926 (trad. franç. 1968). Sur la pensée de Bultmann, introduction classique de R. MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1967.

22. Sur cette période difficile pour l'exégèse (vétéro- et néo-testamentaire) dans l'Église romaine, voir la synthèse de C. THÉOBALD, « L'exégèse catholique au moment de la crise moderniste », dans C. SAVART-J.-N. ALETTI (dir.), *Le monde contemporain et la Bible*, Paris, 1985, p. 387-439 (coll. « Bible de tous les temps », 8).

23. « Das Problem des historischen Jesu », *ZKT* 51, 1954, p. 125-153 (trad. franç. dans *Essais exégétiques*, Genève, 1972, p. 145-173). Il conviendrait de citer ici les travaux de J. JEREMIAS, H. CONZELMANN, G. BORNKAMM.

24. D'abord avec l'encyclique de Pie XII *Divino afflante Spiritu* (1943) – malgré le raidissement sensible dans une encyclique ultérieure du même pape (*Humani generis*, 1950) –, puis, surtout, avec les documents, et, plus encore, l'esprit, du deuxième concile du Vatican (1962-1965).

25. Pour citer, parmi beaucoup, un nom : le jésuite X. LÉON-DUFOUR (1913-2007) – et un livre de cet auteur : *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris, 1963.

26. *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Peasant*, San Francisco, 1991 ; *Jesus : A Revolutionary Biography*, San Francisco, 1995.

27. Voir M. J. BORG, *Jesus : A New Vision. Spirit, Culture, and the Life of Discipleship*, San Francisco, 1988 (trad. franç., 1999). Voir un premier essai pour dessiner le visage de Jésus « homme pieux », comparable à d'autres personnages attestés dans le judaïsme contemporain, par G. VERMES, *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospel*, Glasgow, 1973 (trad. franç. 1978) ; *The Changing Faces of Jesus*, Londres, 2000 (trad. franç. 2003). Voir aussi les travaux de l'Israélien D. FLUSSER, qui rapproche de même Jésus des *hassidim* : *Jesus*, 1re éd. Hambourg, 1968 (trad. franç. 1970) ; *Les sources juives du christianisme. Une introduction*, Paris-Tel Aviv, 2003.

28. E. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Londres, 1985.

29. Voir la claire mise au point que fait le petit livre d'O. CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Paris, 1970.

30. Par exemple : R.A. HORSLEY et J.S. HANSON, *Bandits, Prophets and Messiahs. Popular Movements of the Time of Jesus*, San Francisco, 1985 ; G. THEISSEN, *Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form*, Munich, 1986 (trad. franç. par J.-P. BAGOT :

L'Ombre du Galiléen. Récit historique, Paris, 1988 ; le sous-titre le suggère : le cadre de ce « récit » est fictif – mais le contenu est historique).

31. Nous traitons dans cette section et la suivante les quatre évangiles canoniques comme un ensemble dont il s'agit de déterminer les relations internes et la portée historique. Nous détaillerons au chapitre suivant, pour chacun, les circonstances et les milieux probables où il fut rédigé, et ses tendances doctrinales. Pareillement pour la source *Q*.

32. Sur les évangiles de l'enfance, voir R. BROWN, *The Birth of the Messiah, A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, 594 p., New York, 1977.

33. Sur les autres personnages qui portèrent ce nom, voir G. VERMÈS, *Dictionnaire des contemporains de Jésus*, Paris, 2008, s.v.

34. Il n'y a pas vraiment lieu de suspecter cette indication, à moins d'y voir une pure induction *a posteriori* reposant sur l'opposition, fréquente dans les contes, entre le méchant potentat, usurpateur et persécuteur, et l'enfant royal, légitime et persécuté.

35. Du mois de naissance et du quantième, il est exclu de rien dire. Nul n'ignore plus aujourd'hui que « Noël » ne fut fêté qu'à partir du IV^{e} siècle, et dans l'Occident latin, le 25 décembre, sur la base (vulgate savante admissible) d'une assimilation de la venue du Christ, « Soleil de justice », à la remontée de l'astre diurne après le solstice d'hiver.

36. Certains témoins manuscrits de *Marc* ont aligné leur texte sur celui de *Matthieu*, et font de Jésus non pas directement un *tektôn*, mais « le fils du *tektôn* ». La bonne méthode critique consiste à choisir la leçon de *Marc* qui s'éloigne le plus de *Matthieu*.

37. Pas plus que, sur un tout autre plan, le fait probable qu'il soit resté célibataire. Du reste cette question, que je me contente, à dessein, d'évoquer dans une note, excite les passions et chatouille les curiosités. Soit qu'on repousse avec scandale l'idée que le Fils de Dieu ait pu être marié. Soit que, imputant sans nuance au christianisme ultérieur une haine massive de la chair et à l'Église une politique perverse de répression, on veuille à tout prix (c'est la mode aujourd'hui, par exemple dans tel roman à succès) que Jésus ait eu une vie sexuelle active (polyvalente, parfois…). J'observerai simplement qu'il y a beaucoup d'anachronisme à soutenir que le judaïsme du temps ignorait le choix du célibat « par dévotion ».

38. Les deux premières étant, pour la plupart, largement illustrées dans les textes évangéliques, je ne fournis de références précises que pour les deux autres.

39. Sur les énormes problèmes historiques et littéraires que pose la dernière semaine, une puissante somme : R.E. BROWN, *La mort du Messie. Encyclopédie de la Passion du Christ, de Gethsémani au tombeau. Un commentaire des récits de la Passion dans les quatre évangiles*, traduit de l'anglais (États-Unis) par J. MIGNON, préface de D. MARGUERAT, Paris, 2006, 1 695 p.

40. C'est ici qu'il faudrait s'interroger sur la personne, le rôle et les motivations de Judas. Rien n'empêche que la police sacerdotale ait eu besoin d'un traître pour la mener sans bruit, dans la foule des pèlerins montés à Jérusalem, jusqu'à Jésus. Le reste est objet de débats. De fantasmes aussi, à l'occasion. Mais il ne paraît pas que la littérature évangélique, par antijudaïsme, ait créé de toutes pièces une figure qui eût porté le nom accusateur de « Juif » (*Y^{e}hûdâ*) : ce nom était banal – plus encore que celui de *Yéchû`* : voir VERMÈS, *Dictionnaire*, s.v.

41. Aussi bien probablement, sauf exceptions, sous les préfets/procurateurs, le Sanhédrin n'avait pas le « droit de glaive » : question disputée, sur la base, entre autres, de Jn 18, 31.

42. Dans cette catégorie on classera le récent concert médiatique (une excursion sur Internet en donne une vertigineuse idée) organisé autour de la découverte faite (en 1980 !) à Talpiot, près Jérusalem. Les ossuaires retrouvés portent entre autres les noms de Jésus, de Marie (?) et de Judas.

Il n'en a pas fallu plus, tests ADN à l'appui, pour que fût proclamé, sans rire, que l'on avait mis au jour la tombe de Jésus, de son épouse Marie Madeleine et de leur fils, l'enfant Judas. La banalité des anthroponymes brise les reins de ces divagations, à cibles d'ailleurs multiples (*contre* la mort sur la croix, *contre* le dogme de la résurrection physique, *pour* l'idylle entre le prophète et la pécheresse…).

43. Deux livres un peu anciens (souvent réédités), mais classiques et équilibrés (« conservateurs », au goût de certains ?), très différents, du reste, l'un de l'autre : O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, 3e éd. Neuchâtel, 1968 ; J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort*, 1re éd., Paris, 1971.

44. Il est significatif que, dans le récit matthéen de la Tentation (4, 1-11), alors que Satan lui demande un miracle au motif qu'il est le « Fils de Dieu », Jésus réponde par une protestation de soumission à Dieu. (L'analyse ici esquissée ne prétend pas faire passer la scène pour historique, mais attirer l'attention sur la signification qui lui est donnée par l'évangéliste et dont il n'est pas interdit d'estimer qu'elle ne trahit pas la pensée de Jésus.)

45. Sur cette dialectique du « déjà » et du « pas encore », qui devait rester caractéristique de la conception chrétienne « orthodoxe » de l'histoire, deux classiques, là aussi, d'O. CULLMANN, *Christ et le temps. Temps et Histoire dans le christianisme primitif*, 2e éd., Neuchâtel, 1966 ; *Le salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament* (traduit de l'allemand), Neuchâtel, 1966.

46. Dans le livre collectif, cité plus haut, *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, p. 293-317 (repris dans *L'aube du christianisme*, p. 81-109).

47. Le portrait physique de Jésus ressortit à l'histoire de l'art chrétien (le type « canonique » s'étant fixé dans l'Antiquité tardive). Il n'y a pas lieu d'en rien dire ici. Le reste est affaire de légendes (la Sainte Face de Véronique), ou de croyances incontrôlables en des reliques discutées (le fameux Saint Suaire de Turin). Signalons, au XVIIe siècle, une curieuse controverse sur la beauté du Christ : l'humaniste Nicolas Rigault (1577-1654) écrivit là-dessus une dissertation qui fit scandale (en appendice à son édition de saint Cyprien, Paris, 1648).

1. Première prise de contact dans : É. TROCMÉ, *L'enfance du christianisme*, rééd., Paris, 1999. – Sur l'émergence précoce et brutale, selon l'auteur, et non point progressive ni étrangère aux couches judéo-chrétiennes les plus anciennes, de la croyance au caractère divin de Jésus, voir maintenant : L. W. HURTADO, *Le Seigneur Jésus-Christ. La dévotion envers Jésus aux premiers temps du christianisme*, traduit de l'anglais par D. BARRIOS, C. EHLINGER, N. LUCAS, Paris, 2009, 782 pages (coll. « Lectio Divina »).

2. Sur cette présentation des faits, voir F. VOUGA, *Le christianisme à l'école de la diversité. Histoire des premières générations*, Poliez-le-Grand (Suisse), 2005 – résumant pour le grand public des conceptions développées par le même auteur dans *Les premiers pas du christianisme*, Genève, 1997 ; voir aussi F. AMSLER, *L'Évangile inconnu. Les sources des paroles de Jésus*, Genève, 2001 (coll. « Essais bibliques » 30). – Touchant la source *Q*, ou plutôt les hypothèses auxquelles elle a donné lieu, je rejoins les réserves de HURTADO, *op. cit.* (*supra*, p. 79, n. 1), p. 225-268.

3. Trad. *BJ* 1998.

4. Sur l'Apôtre (vie, œuvre et pensée), pour une première initiation, excellente mise au point de : M. QUESNEL, *Paul et les commencements du christianisme*, Paris, 2001. Voir aussi É. TROCMÉ, *Saint Paul*, coll. « Que sais-je ? », n° 3662, Paris, 2003.

5. Présentation de la « Paulusforschung » aujourd'hui : J.-N. ALETTI, « Où en sont les études sur saint Paul ? Enjeux et propositions », *RecSR*, 90, 2002, p. 329-352 (depuis 1979, le même auteur donne dans la même revue, tous les deux ans, sous le titre « Bulletin paulinien » une bibliographie critique) ; M. QUESNEL, « État de la recherche sur Paul : questions en débat et enjeux sous-jacents », dans A. DETTWILER-J.-D. KAESTLI-D. MARGUERAT éd., *Paul, une théologie en construction*, Genève, 2004, p. 25-44.

6. Position des questions lettre par lettre dans R. BROWN, *Que sait-on…* ?, p. 499-732.

7. Sur l'influence de la diatribe chez Paul, voir encore la vieille thèse de BULTMANN, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen, 1910. Sur la rhétorique classique dans ses épîtres et les recherches récentes à ce propos, voir QUESNEL, *op. cit.* (*supra* n. 4), p. 59s.

8. Voir la biographie de S. LÉGASSE, citée *infra*, n. 10.

9. Sur l'histoire de la pensée de Paul, très bref, mais substantiel, aperçu de W.G. KÜMMEL, « L'exégèse scientifique au XX^e^ siècle : le Nouveau Testament », *in* C. SAVART et J.-N. ALETTI (dir.), *Le monde contemporain et la Bible* (*op. cit.* chap. précédent, n. 22), p. 474-515, spéc. 495-499 (Études pauliniennes).

10. Sur la biographie, outre les ouvrages d'Introduction signalés plus haut : M.-F. BASLEZ, *Saint Paul*, Paris, 1991 ; S. LÉGASSE, *Paul apôtre. Essai de biographie critique*, 2^e^ éd. revue, Paris-Montréal, 2000.

11. Le mécanisme par lequel on parvient à cette datation mérite qu'on s'y attarde un peu. Gallion, *Lucius Iunius Gallio Annaeus*, était le frère de Sénèque le philosophe. Son proconsulat est situé grâce à une inscription trouvée à Delphes par fragments en 1905 et 1910 (deux nouveaux morceaux publiés en 1967) et qui transmet une lettre de Claude. Cette lettre date de la

« 12e puissance tribunicienne » et de la « 26e salutation impériale » du prince, qui correspondent à l'an 52 (comme l'imposent d'autres recoupements impossibles à détailler ici ; au vrai, dans les fragments, la mention de la puissance tribunicienne est mutilée : son numéro est une restitution, justement d'après la mention de la 26e salutation impériale) ; fondée sur un rapport de Gallion, elle est selon toute apparence adressée à son successeur, dans le temps de l'entrée en charge de celui-ci. On sait par Sénèque (*Lettres à Lucilius* 104, 1) que Gallion, pour cause de « fièvre », n'acheva pas son année de gouvernement. Si, comme on l'admet aujourd'hui, un proconsul prenait ses fonctions le 1er avril, Gallion a dû quitter l'Achaïe avant mars 52, et vraisemblablement, vu la fermeture hivernale de la navigation (*mare clausum*), avant novembre 51. Paul dut comparaître devant lui entre le printemps et l'automne 51. Or, au moment de la comparution, il est à Corinthe, semble-t-il, *depuis* 18 mois (Ac 18, 11) ; et, après elle, il y reste « encore un certain temps » (Ac 18, 18 ; le départ fut peut-être retardé par le même *mare clausum* de 51-52). Le séjour de l'Apôtre à Corinthe s'étend donc sur quelque deux ans, entre le premier semestre 50 et, au plus tard, le printemps 52. (L'acceptation du 1er juillet comme jour d'inauguration d'un proconsulat ne modifie pas, en substance, la « fourchette », étant donné le jeu qu'introduit notamment la prise en compte du *mare clausum*, elle-même induite par le flou des indications de durée dans les *Actes*.) – Accès commode au texte grec de l'inscription, et à une version, dans J. MURPHY O'CONNOR, *Corinthe au temps de saint Paul d'après les textes et l'archéologie*, trad. franç. Paris, 1986, respect. p. 263s. ; 220.

12. Trad. *BJ* 1998.

13. La colère de Paul bouscule la syntaxe, et la phrase, d'ailleurs maltraitée dans la tradition textuelle, tourne court.

14. Il n'est pas utile, sur ce point précis, de compiler une bibliographie. Il suffit de renvoyer à deux esquisses, qui permettront d'aller plus loin : J.-N. ALETTI, « Paulinienne (Théologie ») , *Dict. crit. de théologie* ; P. BONNARD, « Paul (Saint) », *Encyclopaedia Universalis*, éd. 1994, t. 17, p. 645-649, spéc. 648-649. – Sur la christologie* paulinienne, je renvoie aussi à l'ouvrage de CULLMANN cité *supra*, chap. 3, n. 43.

15. Trad. *BJ* 1973.

16. Ce texte, dont rien ne permet de soupçonner l'authenticité, a fait l'objet de querelles acharnées. L'interprétation ici évoquée, fondée sur le mouvement même de la phrase, qui s'achève en doxologie*, semble admise par la majorité des spécialistes.

17. Toutes notations, soit dit en passant, qui ont valu au Docteur des Gentils, surtout de nos jours, une solide réputation de conservateur misogyne…

18. Sur la venue de Pierre à Rome : O. CULLMANN, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*, Neuchâtel-Paris, 1952.

19. Je m'inspire du livre de R.E. BROWN dont je reprends le titre dans l'intitulé de la présente section (trad. franç. 1re éd. 1983, rééd. 2002 ; original anglais, 1979).

20. Légende complexe, en particulier, de Marie Madeleine, censée s'être installée, pour mener une vie pénitente, à Vézelay, en Bourgogne, ou à la Sainte-Baume, en Provence.

21. Là aussi, le cycle légendaire est complexe. Denys de Paris apparaît comme la superposition de plusieurs figures : le disciple de Paul, recruté par lui dans Athènes, après le discours sur l'Aréopage (Ac 17, 34), le missionnaire dépêché, dit-on, de Rome, au IIIe siècle par le pape Fabien (et décapité avec deux de ses diacres – d'où le mythe d'un saint portant dans les mains sa propre tête : martyr « céphalophore »), l'auteur (grec), qui veut lui-même passer pour l'Aréopagite, d'un important corpus mystique et théologique, à couleur néoplatonicienne et de tendance monophysite, composé au VIe siècle dans l'Orient syrien (l'identification de l'auteur du corpus aréopagitique

avec Denys de Paris fut achevée au temps de Louis le Pieux, quand ledit corpus fut traduit pour la première fois en latin sous la conduite d'Hilduin, abbé de Saint-Denis).

22. La venue miraculeuse, par voie maritime, du corps de l'Apôtre est à référer aux combats de la *Reconquista* chrétienne sur les musulmans ibériques : c'est dans ce contexte que se forgea la figure de *Santiago Matamoros*. La provenance des ossements conservés dans la châsse de Compostelle a fait l'objet de bien des spéculations. (Pour ne citer que la plus sulfureuse : selon le film *La Voie lactée*, de Buñuel, il s'agirait des restes de l'hérésiarque espagnol du IV^{e} siècle Priscillien…)

23. A.M. RITTER, « De Polycarpe à Clément : aux origines de l'Alexandrie chrétienne », in ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ (*Mélanges Mondésert*) [*supra*, chap. 1, n. 20], p. 151-172.

24. Je reprends dans ce § des formules de M. QUESNEL (*op. cit. supra*, n. 4), p. 142.

25. Cité d'après MIMOUNI, *op. laud.* (*infra* chap. 5, n. 1), p. 74.

26. Le *Dialogue* revient de manière insistante et répétitive sur cette malédiction : 47, 4 ; 93, 4 ; 95, 4 ; 96, 2 ; 108, 2 ; 117, 3 ; 133, 6 ; 137, 2. Il ne faudrait pas croire, cependant, sur les seules affirmations générales de Justin, qu'elle visait tous les chrétiens indistinctement.

27. Voir Suétone, *Vie de Domitien*, 12, 5-6.

28. L'expression « Grande Église » vient de Celse, qui oppose cette entité aux groupes qu'il sait être, aux yeux de ladite entité, « hérétiques » (*in* Origène, *Contre Celse* 5, 59). Dans l'historiographie moderne, qui l'a reprise, elle désigne, sans jugement de valeur, la forme de christianisme dont on montre ici quels « ingrédients » il a « digérés » pour se constituer.

1. S.C. MIMOUNI, *Les chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité*, Paris, 2004 (plusieurs pages sont reprises par l'auteur dans MIMOUNI-MARAVAL, « Nlle Clio »). Voir aussi, du même, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris, 1998. Ces recherches ne périment pas le livre classique de M. SIMON, *Verus Israel*, 1re éd., Paris, 1949.

2. *Théologie du judéo-christianisme*, 1re éd., Paris, 1958, p. 37.

3. Art. « Judéo-christianisme », *Encyclopaedia Universalis*, p. 155.

4. *Théologie du judéo-christianisme*, p. 38.

5. Trad. BOBICHON (*infra*, chap. 8, n. 14), p. 301.303 (retouchée).

6. Sur la littérature pseudo-clémentine (*Homélies*, conservées en grec, et *Reconnaissances*, parvenues seulement en latin, dans une traduction de Rufin) ; la relation entre *Homélies* et *Reconnaissances* (sans doute un document de base, dont dériveraient les unes et les autres) ; les dates respectives du document de base (milieu du IIIe s.), des *Homélies* (début du IVe) et des *Reconnaissances* (vers 350) ; les tendances théologiques du document de base (ébionisme antipaulinien) ; le rapport des *Reconnaissances* au genre du roman grec contemporain : voir R. TREVIJANO, « Clementine (pseudo) », dans *Nuovo Diz. Pat.*, col. 1077-1083.

1. Ouvrage d'ensemble toujours utile : A. von HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4e éd., Leipzig, 1924 (trad. franç., légèrement abrégée, de cette édition par J. HOFFMANN, Paris, 2004). Éléments factuels commodément collectés dans un livre aux interprétations par ailleurs souvent vieillies : G. BARDY, *La question des langues dans l'Église ancienne*, t. 1, Paris, 1948, spéc. chap. I et II.

2. Sur la question de la conversion, deux livres de base : A.D. NOCK, *Conversion. The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine*, Harvard, 1933 ; G. BARDY, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris, 1949.

3. Il s'agit de Titus Flavius Clemens, consul en 95 et cousin germain de l'empereur régnant, Domitien, et de Flavia Domitilla, dont on ne sait le lien exact de parenté avec le premier (son épouse pour Dion Cassius, *Histoire romaine* 67, 14, 1-2, sa nièce pour Eusèbe, *HE* 3, 18, 4). Flavius Clemens fut exécuté (voir aussi Suétone, *Vie de Domitien* 15, 1), Domitille exilée dans l'île de Pontia (au large de la Campanie). Le christianisme de Domitille est inconnu avant Eusèbe ; l'existence d'une catacombe chrétienne, à Rome, portant son nom a pu favoriser la légende.

4. *Lettre des martyrs*, dans Eusèbe *HE* 5, 1 respectivement § 10 ; 44 ; 49.

5. On appelle aujourd'hui confesseurs des chrétiens qui ont souffert pour la foi, sans être mis à mort (la terminologie, dans l'Antiquité, était plus flottante).

6. Sur la structure sociologique de la communauté carthaginoise au temps de Tertullien (en particulier la présence de chrétiens issus de l'ordre sénatorial, de l'ordre équestre et de la classe des décurions), voir l'étude de G. SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida ? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*, Münster, 1984.

7. L'épisode est relaté par l'*Histoire Auguste* (*Vie de Marc Aurèle* 24, 4, et note de CHASTAGNOL *ad loc*., p. 152) ; il figure sur un relief de la colonne Antonine (Rome, piazza Colonna). L'*interpretatio christiana* du « miracle » est dans Tertullien, *À Scapula* 4, 6.

8. Sur la signification de cet adjectif, voir *infra*, chap. 13.

9. En Ibérie du Caucase, ou Géorgie intérieure, le christianisme fut, dit-on, apporté plus tard, au temps de Constantin, par une captive, Nino. Là encore, il aida à une prise de conscience.

10. Le *Diatessaron* n'est plus directement accessible qu'en traduction, ou traduction de traduction, en diverses langues. Néanmoins, le *Commentaire* qu'en a donné Éphrem a livré plus de la moitié du *Diatessaron* dans sa langue originale.

11. Sur les traductions de la Bible en Syrie et les débuts de la littérature syriaque, voir la contribution de M. ALBERT dans *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, Paris 1993, p. 313s. ; voir aussi I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia syriaca*, 2e éd., Rome, 1965 (en latin).

12. Sur la diffusion du christianisme en Égypte, voir, en dernier lieu, A. MARTIN, « Encadrement ecclésiastique, organisation des communautés locales et développement du christianisme en Égypte aux IIIe et IVe siècles », dans P.-G. DELAGE éd., *Les Pères de l'Église et les ministères. Évolution, idéal et réalités*. Actes du IIIe colloque de La Rochelle (7, 8 et 9 septembre 2007), Paris, 2008, p. 323-340. Synthèse par A. JAKAB, *Ecclesia alexandrina. Évolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (IIe-IIIe siècles)*, Berne, 2001.

13. Sur la Bible copte (livres canoniques et livres apocryphes), voir F.-G. COQUIN, in *Christianismes orientaux*, p. 187s.

14. Sur les Églises africaines au III^e^ siècle, voir Y. DUVAL, *Les chrétientés d'Occident et leur évêque au III^e^ siècle.* Plebs in ecclesia constituta *(Cyprien,* Ep. *63)*, Paris, 2005 (cf. P. MATTEI, compte rendu in *RHE*, 2007) ; *Chrétiens d'Afrique* (*supra*, « Avant-Propos », n. 16).

15. Pour les deux premiers siècles, voir P. LAMPE, *Die städtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen, 1989.

16. Trad. citée *supra* (« Avant-Propos », n. 13), p. 374 (retouchée).

17. Venue de sept évêques évangélisateurs : Trophime à Arles, Paul à Narbonne, Saturnin à Toulouse, Austremoine à Clermont, Martial à Limoges, Gatien à Tours, Denys à Paris. Le cas de Trophime est aussi plaisant que celui de Denys (voir chap. 4) : une autre tradition, plus ancienne, fait de lui aussi un compagnon de Paul (Ac 21, 29 ; cf. 2 Tm 4, 20). Le renseignement donné par Cyprien, *Ep*. 68, a évidemment plus de valeur.

18. À la vérité, le concile d'Elvire pose de lourdes questions, non seulement quant à sa date (entre 295 et 314 ? – voire plus avant sous Constantin), mais même quant à son existence. Certains jugent qu'il s'agit d'un simple recueil, et très tardif, de canons. Cf., en tout dernier lieu, J. VILELLA, « Canons du pseudo-concile d'Elvire et *Code Théodosien* : l'interdiction des sacrifices païens », *in* J.-N. GUINOT et F. RICHARD éd., *Empire chrétien et Église aux IV^e^ et V^e^ siècles. Intégration ou concordat ?*, Actes du Colloque international (Lyon, 6, 7 et 8 octobre 2005), Paris, 2008, p. 211-237. Ces incertitudes empêchent de conclure quoi que ce soit, pour l'époque envisagée dans le présent manuel, des condamnations fulminées par le « concile » contre les survivances tenaces du paganisme en Espagne.

19. Voir chapitre 11. – Sur le sud de l'Illyricum, de langue grecque (péninsule hellénique, Macédoine, Thrace), on ne sait presque rien : situation paradoxale, quand on se rappelle que la région (Philippes, Thessalonique, Athènes, Corinthe) avait été labourée par la mission paulinienne.

20. C. MOHRMANN, « Les origines de la latinité chrétienne à Rome », *VC* 3, 1949, p. 67-106 ; 163-183 (repris dans *Études sur le latin des chrétiens*. III. *Latin chrétien et liturgique*, Rome, 1965, p. 67-126).

21. L'expression « vieille(s) latine(s) » (*Vetus latina*, ou *ueteres latinae*) désigne les versions (ou révisions) de la Bible antérieures à Jérôme mais qui continuèrent à circuler après lui, jusqu'à ce que la *Vulgate*, à lui globalement imputée, les remplace, sous Charlemagne. Les *VetLat* constituent la « Bible des Pères latins » : elles sont connues par des manuscrits plus ou moins fragmentaires et par les citations des écrivains ecclésiastiques. – Il est bon, par comparaison, de rappeler ce qu'est la « Vulgate » et de quoi elle est faite, même si elle est postérieure à l'époque étudiée par le présent manuel. Dans la Vulgate (*uulgata editio*, « édition courante ») actuelle, telle que reçue par l'Église catholique et déclarée par elle, au concile de Trente, « authentique » (en un sens juridique : exempte de toute erreur dogmatique), entrent les versions suivantes : (1) pour l'Ancien Testament, la traduction par Jérôme des livres hébreux (et araméens) – *Psaumes* exceptés (traduction hiéronymienne, mais d'après la LXX : *Psautier* dit *Gallican* ; le *Psautier iuxta Hebraeos* n'a pas été retenu en *Vulg*) ; la traduction « vieille latine » (préhiéronymienne) des livres (ou parties de livres) deutérocanoniques – sauf *Judith* et *Tobie*, traduits par Jérôme ; (2) pour le Nouveau Testament, la révision par Jérôme d'une version « vieille latine » des quatre évangiles peut-être à la demande du pape Damase ; les révisions posthiéronymiennes (ou parahiéronymiennes) des autres livres. – Sur l'histoire de la Bible latine (*VetLat* et *Vulg*), *compendium* de P.M. BOGAERT, « La Bible latine, des origines au Moyen Âge. Aperçu historique, état des questions », *RTL* 19, 2-3, 1988, p. 137-159 ; 276-314.

22. Il y aurait lieu de se demander quelle influence le christianisme exerça sur la langue latine. C'est la problématique (qui dépasse l'époque ici envisagée) du « latin chrétien » ou « des chrétiens » : « langue spéciale » (*Sondersprache*) selon l'École de Nimègue, dès les années 1930 (J. SCHREINEN et sa disciple C. MOHRMANN), c'est-à-dire, à l'origine, langue d'un groupe supposé très différencié (les premières Églises), et, à ce titre, idiome dont les particularités finiraient par affecter, au-delà du lexique, le « tout » du latin, jusqu'à la syntaxe. Pour en rester au postulat de socio-psychologie historique qui fonde la théorie, on observera que, quelle qu'ait été la conscience de soi des communautés chrétiennes, il est exagéré ; et il est plus fécond d'étudier les traits de « langue chrétienne » dans le cadre plus large du « latin tardif » (là-dessus, synthèse du grand linguiste suédois E. LOEFSTEDT, *Late Latin*, Oslo 1959).

23. M. SMYTH, *La liturgie oubliée. La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain*, Paris, 2003, spéc. p. 487s.

1. J. MOREAU, *La persécution du christianisme dans l'Empire romain*, Paris, 1956 ; W.H.C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from Maccabes to the Donatists*, Oxford, 1965 ; P. MARAVAL, *Les persécutions des chrétiens durant les quatre premiers siècles*, Paris, 1992 ; M.-F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris, 2007.

2. Tertullien, *Ad Scapulam* 3, 5 (le martyr Mauilus, ou Maiulus, d'Hadrumète) ; Cyprien, *Ep*. 38-39 (le jeune confesseur Aurélius).

3. Voir *The Acts of the Christian Martyrs*. Introduction, Texts and Translations by H. MUSURILLO, Oxford, 1972. Hors d'Afrique il faut mentionner la *Passion* de Fructueux de Tarragone et celle d'Irénée de Sirmium.

4. Il n'est que justice de rappeler le labeur quadriséculaire des *Bollandistes*, membres, pour la plupart jésuites, d'une société installée en Belgique (Anvers puis Bruxelles), et qui doit son nom à son premier grand savant, Jean Bolland (1595-1665). Les Bollandistes ont publié les *Acta Sanctorum*, vaste recueil en de nombreux tomes in-folio classé dans l'ordre du calendrier, ainsi que les trois *Bibliothecae Hagiographicae*, *Latina* (*BHL* ; 1re éd. 1898-1902), *Graeca* (*BHG* ; 1re éd. 1909), *Orientalis* (*BHO* ; 1re éd. 1910), répertoires des textes et de leurs manuscrits et éditions ; ils dirigent le périodique *Analecta Bollandiana* (1882 →) et la collection *Subsidia Hagiographica* (1886 →).

5. Sur la notion de « *Passion* épique », livre classique du Bollandiste H. DELEHAYE, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1921.

6. Ce n'est pas à dire que ces compositions tardives, qui s'organisent parfois en vastes cycles (ainsi la *Passion de saint Sébastien*, Ve siècle), ne retiennent pas de données factuelles exploitables. Mais leur intérêt consiste surtout en ce qu'elles révèlent des idées et des mentalités des époques où elles furent écrites, ou compilées. Au demeurant, de manière générale, « historiques » ou « épiques », les récits hagiographiques* présentent tous, aux yeux des chercheurs actuels, l'intérêt d'être des documents très riches à cet égard. La science contemporaine a sous ce rapport dépassé – sans pour autant le rejeter – un type d'investigation strictement événementielle : terrain où se rencontraient, non sans paradoxe, la critique « positiviste » et une érudition cléricale soucieuse d'asseoir le culte des saints sur des bases inattaquables.

7. Sous ce prince, dont l'exécrable renom attirait pareils griefs, on place le prétendu martyre de Domitilla et de Titus Flavius Clemens (nous savons de quoi il retourne) ; l'exil de Jean, auteur de l'*Apocalypse*, à Patmos (Ap 1, 9) ; l'arrestation, puis la relaxe pour cause d'insignifiance, de membres de la « famille du Seigneur » (Hégésippe, dans Eusèbe, *HE* 3, 19-20). Des supplices sont attestés par Clément Romain (6, 1-2).

8. Trad. P. MATTEI. Texte latin dans la Coll. des Universités de France, éd. M. DURRY, t. 4, 1948[1], p. 73-75.

9. Trad. P. MATTEI. Texte latin dans MUSURILLO, p. 86s. (Le nom du second consul donné par cet éditeur d'après la tradition manuscrite, est erroné ; il faut coriger en « Condianus » d'après les *Fastes consulaires* : voir F. RUGGIERO, « Atti dei Martiri Scilitani. Introduzione, testo, traduzione, testimonianze e commento », *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei* 388, 1991, p. 63.)

10. P. de LABRIOLLE, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^er^ au VI^e^ siècle*, 12^e^ éd., Paris, 1950 (rééd. 2005, avec une préface de J.-C. FREDOUILLE).

11. Eusèbe, *HE* 5, 1, 14. – Thyeste était un roi légendaire de Mycènes, à qui son frère Atrée servit à dîner la chair de ses enfants. On connaît le mythe d'Œdipe.

12. Fronton, dans son *Discours* (perdu) *contre les chrétien*s s'en faisait l'écho, aux dires de Minucius, *l.c*. Mais le juif Tryphon, dans le *Dialogu*e de Justin, les écarte d'un revers de main, comme indignes (10, 2).

13. Voir, entre cent, et au hasard, Sénèque, *Lettres à Lucilius* 102, 22-29.

14. Voir, là encore parmi bien d'autres textes, Apulée, *Le dieu de Socrate* 4, 127-128.

15. Sur cette question, voir MUNIER, *L'Église dans l'Empire romain*, p. 222s.

16. Des rescrits impériaux du II^e^ siècle, selon Lactance (*DI* 5, 11, 19), le jurisconsulte Ulpien, vers 215, avait fait le recueil au livre VII de son ouvrage « Sur les charges du proconsul » (*De officio proconsulis* – perdu, connu par des fragments). Recueil privé, d'ailleurs, et non officiel. Voir MUNIER, *L'Église dans l'Empire romain*, p. 245.

17. L'historiographie la plus récente s'interroge beaucoup sur le processus et la portée de la « crise du III^e^ siècle » : voir par exemple l'exposé de J.-M. CARRIÉ dans ID.-A. ROUSSELLE, *L'Empire romain en mutation des Sévères à Constantin 192-337*, Paris, 1999, p. 89-144.

18. Ainsi encore J. MOREAU, *Persécution*, p. 80.

19. *Vita Seueri* 17, 1 : « Iudaeos fieri sub graui poena uetuit. Idem etiam de Christianis sanxit ».

20. Voir la récente mise au point d'A. DAGUET-GAGEY, « Septime Sévère, un empereur persécuteur des chrétiens ? », *RÉAug* 47, 2001, p. 3-32.

21. Elles appartenaient à la famille des grands prêtres du Baal d'Émèse, en Syrie.

22. C'est précisément sur la demande de Iulia Domna, épouse de Septime Sévère, que Philostrate entreprit d'écrire la *Vie d'Apollonios*. Il n'est pas exclu que dans son œuvre Philostrate ait voulu tenter un *challenge* tacite entre son héros et Jésus ; et il semble connaître le Nouveau Testament ; en tout cas, les néo-platoniciens, plus tard, Porphyre et Hiéroclès, que nous retrouverons, entendirent utiliser la figure d'Apollonios pour faire pièce au Christ.

23. Eusèbe, *HE* 6, 21, 3.

24. D'Alexandre Sévère lui-même, l'*Histoire Auguste* prétend qu'il conserva ses privilèges au judaïsme, et toléra le christianisme (*Vit. Alex.* 22, 4). Il aurait vénéré dans son laraire des images d'Apollonios, d'Abraham, d'Orphée, et du Christ (*ibid.* 29, 2) et même désiré admettre celui-ci au Panthéon officiel (43, 6-7). Aimables forgeries, le faussaire de l'*Histoire Auguste*, qui écrivait à la fin du IV^e^ siècle, essayant en l'espèce de donner une petite leçon de tolérance aux empereurs chrétiens de son temps. – Ce qui est mieux attesté, c'est que le chrétien Jules Africain aménagea pour le prince une bibliothèque publique, à Rome, sur le Palatin. Au demeurant la figure curieuse de cet intellectuel, auteur d'une *Chronique* (voir plus haut, « Avant-Propos », n. 15) et d'un ouvrage intitulé *Cestes* (*Broderies*, c'est-à-dire *Mélanges*), qui correspondit avec Origène, son ami, l'interrogeant entre autres sur un épisode du livre canonique de Daniel (l'histoire de Suzanne), est bien représentative de l'époque, et des rapports confiants qui régnaient alors entre les chrétiens et le pouvoir.

25. Traduction dans H. LECLERCQ, art. « Dèce », *DACL* 4, 1 (1920), col. 309-340, spéc. 318.320.321. L'article fournit, textes et traduction, toute la documentation disponible à l'époque de sa rédaction. La liste est complétée *ibid*., 9, 1 (1930), art. « Libelli », col. 80-85 (par le même auteur).

26. Les premiers seraient les *sacrificati*, les seconds les *thurificati*. Ces mots apparaissent dans Cyprien, *Ep*. 55. On peut se demander s'ils désignent deux catégories différentes, l'encens étant aussi offert dans les sacrifices sanglants. On doit surtout affirmer que, en tout état de cause, les *thurificati* ne sont pas moins coupables que les *sacrificati* : leur geste n'est pas inférieur en termes de vénération.

27. Les *Actes* des martyrs de Dèce sont souvent de mauvaise qualité, le nom du prince persécuteur ayant attiré à lui, du fait de sa détestable réputation, toutes les imaginations ultérieures. On s'en tiendra à ce que disent les contemporains, Cyprien par exemple, pour l'Afrique. On notera que l'évêque de Rome, Fabien, fut mis à mort dès le 20 janvier 250.

28. Dispositions du second édit impérial (présenté sous la forme d'un discours au Sénat) dans Cyprien, *lettre* 80.

29. Voir au chapitre 14 ce que cette restitution peut signifier quant à la légalisation du droit de propriété des Églises en tant que telles.

30. Eusèbe traite de Paul en *HE* 7, 27.29-30 (réponse d'Aurélien : 7, 30, 19). Sur l'hérésie de Paul, voir chapitre 12. Sur ses relations avec Zénobie, mise au point de F. MILLAR, « Paul of Samosata, Zenobia and Aurelian. Local Culture and Political Allegiance in Third Century Syria », *JRS* 61, 1971, p. 1-17.

31. C'est la thèse de Lactance, *Mort*., 9-11, très hostile à Galère, par parti pris constantinien.

32. Lactance, *DI* 5, 2-3 ; *Mort*. 16, 4 (et comm. MOREAU, *SC* 39, t. 2, p. 292-294). Eusèbe écrivit un *Contra Hieroclen*. – Préfet d'Égypte en 307, Hiéroclès se conduisit dans la persécution comme un ignoble bourreau : Eusèbe, *Mart. Pal*. 5, 3. La question se pose de la date précise où il composa son *Philaléthès* : avant ou après le déclenchement de la persécution.

33. Lactance, *Mort*. 10, 1-4.

34. Eusèbe, *HE* 8, 11, 1 ; Lactance, *DI* 5, 11, 10.

35. Eusèbe, *HE* 8, 10.12.

36. Car le grief de « livraison » (*traditio*) des Écritures et des vases sacrés fut la raison prochaine, quelques années plus tard, du schisme donatiste. Sur la documentation ainsi conservée, sa nature et son intérêt, voir « Avant-Propos ». – L'agent de la persécution en Afrique fut le proconsul Anullinus, qui apparaît dans divers *Actes* de martyrs : ainsi les *Acta Gallonii*, pièce authentique récemment découverte (édition princeps par P. CHIESA, 1996 ; nouvelle édition critique, avec traduction française et notes, par S. LANCEL [et P. MATTEI], *RÉAug* 52, 2006, p. 243-259).

37. En Italie, domaine de Maxence, le prince permit une restauration rapide : faveurs dont la propagande constantinienne réussit plus tard à masquer l'incidence.

38. Eusèbe, *HE* 8, 16, 3-5 ; Lactance, *Mort*. 33.

39. Traduction de J. MOREAU, *SC* 39, 1953, p. 117-118 (texte latin original de l'acte en regard). L'édit de Galère est conservé également dans Eusèbe, *HE* 8, 17, 3-10 (Eusèbe transcrit le long protocole, qui détaille toute la titulature impériale, en tête de l'édit).

40. Traduction de J. MOREAU, *SC* 39, p. 132-135 (texte latin original de l'acte en regard ; la lettre est adressée au gouverneur de Bithynie, et aux autres gouverneurs de province). – L'« édit » est conservé également dans Eusèbe, *HE* 10, 5, 2-14.

1. Papias était contemporain d'Ignace selon Eusèbe (*HE* 3, 36, 2), compagnon de Polycarpe et auditeur de Jean selon Irénée (*Haer*. 5, 33, 4 – cité par Eusèbe *HE* 3, 39, 1). Nous connaissons les cinq livres de ses *Exégèses des discours du Seigneur* seulement par quelques fragments que transmet le même Eusèbe et les brèves analyses dont il les complète (*HE* 3, 39, 2s.). Ces fragments et analyses donnent à voir un auteur assidu à recueillir les traditions des Apôtres – en fait celles des presbytres asiates de la mouvance johannique et quartodécimane (parmi lesquels un certain Aristion, qu'il nomme). Ils sont surtout relatifs d'un côté à des renseignements, dont nous avons déjà fait état, sur l'origine de deux des évangiles canoniques (*Marc* et *Matthieu*), de l'autre à des conceptions millénaristes fantastiques, que nous retrouverons (Papias était crédule et avait un net penchant au merveilleux, comme le suggère Eusèbe, avec dédain).

2. Éd.-trad. (avec Introd. et notes) par A. JAUBERT, *SC* 167, 1971. Sur la christologie* : M. SIMONETTI, « Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi », in *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Rome, 1993, p. 183-215 (= *RSLR* 22, 1986, p. 439-474), spéc. p. 184-186. Voir aussi P. HENNE, *La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Hermas*, Fribourg (Suisse), 1992.

3. Trad. citée (*supra*, « Avant-propos », n. 13), p. 234 (retouchée).

4. Voir ce qui est dit ci-dessus (chap. 1) de la *Sagesse de Salomon*.

5. Éd.-trad. (avec Introd. et notes) par R. JOLY, *SC* 53bis, 1968. Sur la christologie* : M. SIMONETTI, « Il problema » (*supra*, n. 2), p. 186-189 ; voir aussi le livre de HENNE cité *ibid*.

6. Éd.-trad. (avec Introd. et notes) par P.T. CAMELOT, *SC* 10, 4^{e} éd., 1969 (exposé de la question littéraire vieilli ; mais bonne présentation de la pensée). État des problèmes dans C. MUNIER, « Où en est la question d'Ignace d'Antioche. Bilan d'un siècle de recherches 1870-1988 », *ANRW* II, 27-1, Berlin-New York, 1993, p. 359-484. Depuis ce bilan, la bibliographie sur la question ignatienne a continué de grossir – au-delà du raisonnable : voir les titres rassemblés par C. et A. FAIVRE, « Le voyage d'Ignace de Troas à Néapolis. Décryptage d'un départ précipité à la lumière de la *gnomè* de Dieu », in *Mélanges offerts à P. Maraval*, Paris, 2006, p. 179-192, spéc. n. 2.

7. M. SIMONETTI, « Sulla cristologia dell'*Ascensione di Isaia* », *Studi* (*supra*, n. 2), p. 53-70 (= *Isaia, il Diletto e la Chiesa*, Brescia 1983, p. 185-205).

8. Comparer par exemple les cérinthiens, souvent cités à ce propos, qui sont bien des judaïsants adoptianistes, nullement docètes au sens strict.

9. Trad. CAMELOT, p. 65.

10. Éd-trad. des deux pièces en *SC* 10. Pour mieux situer Polycarpe, voir l'art. de RITTER, cité *supra*, chap. 4, n. 23.

11. À ce titre elle pose de redoutables questions d'intégrité et d'authenticité dans certaines de ses parties, et des problèmes de datation. Son chapitre 13, qui semble écrit avant la mort d'Ignace (alors qu'au chapitre 9, celui-ci paraît présenté comme déjà mort), et qui témoigne de la constitution du corpus, a été réputé interpolé par les adversaires de l'authenticité des lettres ignatiennes. Une tentative pour le sauver consiste à le détacher pour en faire un billet à part, le

reste formant une seconde lettre, plus tardive. Tentative sans doute artificielle et inutile, les contradictions prétendues n'en étant pas, au fond.

12. Éd.-trad. (avec Introd. et notes) par P. PRIGENT et R.A. KRAFT, *SC* 172, 1971.

13. Mais on ne saurait l'identifier à un maître juif contemporain, connu par la Mishna, Rabbi Tarphon. L'attitude de celui-ci à l'égard des chrétiens n'est pas celle de Tryphon, que Justin présente (par convention seulement ?) comme fort aimable.

14. P. BOBICHON, *Justin Martyr,* Dialogue avec Tryphon*. Édition critique, traduction, commentaire*, Fribourg (Suisse), 2002.

1. Sur *Les apologistes grecs du II^e siècle*, présentation d'ensemble par B. POUDERON, Paris, 2005. Commode collection de textes : *Padres apologetas griegos (s. II)*. Introducciones, texto griego, versión española y notas de D. RUIZ BUENO, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979[2].

2. Éd.-trad. (avec Introd. et notes) par M.-J. PIERRE, B. OUTTIER et B. POUDERON, *SC* 470, 2003.

3. *Apologie* : éd.-trad. (avec Introd. et notes) par C. MUNIER, *SC* 507, 2006. Du même auteur : *Justin martyr, Apologie pour les chrétiens. Introduction, traduction et commentaire*, Paris, 2006.

4. Au vrai, les notices successives d'Eusèbe sont confuses. On pourrait même croire que, outre l'*Apologie* à Antonin, Justin en avait adressé une autre, disparue corps et biens, à Marc Aurèle (ce serait donc la « troisième », selon les vues traditionnelles, ou plutôt la « seconde », si l'on tient compte de la solution dominante aujourd'hui). Mais il est plus sage de supposer une méprise de l'historien.

5. Selon Irénée, un autre trait de son « hérésie » aurait été de nier le salut d'Adam par le Christ.

6. *Supplique au sujet des chrétiens* et *Sur la résurrection des morts* : éd.-trad. (avec Introd. et notes) par B. POUDERON, *SC* 379, 1992. Du même auteur : *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien*, Paris 1989.

7. D'aucuns (POUDERON) feraient volontiers d'Athénagore l'un des premiers didascales de la *cosiddetta* « École d'Alexandrie ». La chose n'est rien moins que sûre.

8. *Trois livres à Autolycus* : trad. seule par J. SENDER (Introd. par G. BARDY), *SC* 20, 1948.

9. Éd.-trad. (avec Introd. et comm.) par H.-I. MARROU, *SC* 33[bis], 1965 (réimpr. 2005).

10. Au III^e siècle on met encore Hermias, *Satire des philosophes païens* – sarcasme en 10 chapitres sur les incohérences philosophiques (éd.-trad, avec Introd. et notes, par R.P.C. HANSON et D. JOUSSOT, *SC* 388, 1993).

11. Les Apologistes de langue latine (Lactance, *DI* 1 ; Arnobe) sont intarissables sur la foule des petits dieux romains spécialisés. Le procédé devait être repris, au début du V^e siècle, par Augustin, *Cité de Dieu.*

12. Aristide, 8-13 ; Justin, *Apol.* 2, 14, 2 ; Tatien, 21.25 ; Athénagore, 20-21 ; Théophile 1, 9 ; 3, 3…

13. Cf. Tertullien, *Apol.* 15.

14. Références innombrables. E.g. Justin, *Apol*. 1, 9 ; Athénagore 26 ; Théophile 1, 10 ; *A Diognète* 2, 1-9 ; Tertullien, *Apol.* 12, 2s. – Le corollaire du thème est le refus des images : ce qui pouvait nourrir un certain « aniconisme » chrétien (et une aversion pour les artistes, suspects d'être fauteurs d'idolâtrie).

15. Cf. Justin, *Apol*. 1, 13, 1-2 ; Athénagore 13 ; 27 ; *A Diognète*, 2, 8-9 ; Tertullien, *Apol*. 30, 6.

16. Comp., entre cent autres, Lactance, *DI* 1, 11, 16.

17. Trad. MONAT, SC 326 (1986), p. 153s.

18. Voir d'autres développements tout aussi éclairants chez d'autres Apologistes latins : Tertullien, *Apol.* 10, 3-11, 16, et, à sa suite, Minucius Felix, 21 et 23, 9-13.

19. 1 R 18, 20s. : le sacrifice d'Élie au Carmel ; Is 44, 9-20, sur le néant des idoles ; Ps, e.g. 50, sur le vrai sacrifice.

20. Nombreuses réf. dans MARROU, éd. *Diogn*., p. 110-111.

21. Évhémère était un Grec du III^e^ siècle av. J.-C. ; dans son *Histoire sacrée*, sorte de roman utopique, il imagine entre autres que les dieux n'étaient que des hommes divinisés. Sa théorie fut reprise à Rome, au II^e^ siècle av. J.-C., par le poète Ennius, comme le signale Lactance.

22. Ajouter que c'est dans le cadre de la description donnée par l'érudit Varron, au I^er^ siècle av. J.-C., que les Apologistes latins (Tertullien, *Nat*., Arnobe – plus tard Augustin, *Ciu*.) ont envisagé la religion romaine.

23. Même dialectique que pour toutes les réalités de la nature ou de la culture (par exemple l'État) : voir plus bas chapitre 14.

24. Dans la mesure aussi, rajoute par exemple un Tertullien, où elle fournit tout un arsenal aux déviations hérétiques.

25. Trad. P. MATTEI (édition en cours en *SC*).

26. Trad. MUNIER, p. 251s. (retouchée).

27. Trad. SENDER, p. 89.105-106 (retouchée).

1. Pour une première approche du gnosticisme *stricto sensu* (le marcionisme sera présenté en appendice à la présente section) : P. HADOT-M. TARDIEU, « Gnostiques », *Encyclopaedia Universalis*, éd. 1994, t. 10, p. 534-542 ; J.-P. MAHÉ, P.-H. POIRIER, E. THOMASSEN et J.D. TURNER, « Introduction générale » aux *Écrits gnostiques* (« Bibliothèque de La Pléiade »), p. XV-LXXV (bibliog. générale, p. 1685-1687 ; p. LVII-LXII, J.-P. MAHÉ décrit l'hermétisme). Voir aussi J. DORESSE, *Les livres secrets de l'Égypte. Les gnostiques*, nlle éd., Paris, 1997 ; M. TARDIEU-J.-D. DUBOIS, *Introduction à la littérature gnostique.* I. *Collections retrouvées avant 1945*, Paris, 1986.

2. On pourrait ajouter à la liste d'autres œuvres de moindre importance, par exemple, en latin : Pseudo-Tertullien, *Aduersus omnes haereses* ; Philastre de Brescia, *Diuersarum haereseon liber* (380-390 ; utilise Irénée et Épiphane) ; Augustin, *De haeresibus* (428-429 ; utilise Épiphane et Philastre).

3. Et à beaucoup de délires pseudo-scientifiques, dont le dernier avatar est, nul ne l'ignore plus, le *Da Vinci Code*…

4. Bien entendu, cette typologie des sources n'exclut pas de nouvelles découvertes. Dans l'avenir, et, si j'ose dire, dès à présent. Ainsi l'*Évangile de Judas* qui, il y a peu, défraya la chronique : traduction copte, des III^{e}-IV^{e} siècles, d'un texte grec sans doute du II^{e}, publié en 2006 mais retrouvé dès les années 1970 en Moyenne Égypte, dans un manuscrit (le « codex Tchacos », du nom de sa propriétaire actuelle) qui comprend aussi deux autres traités déjà connus par la bibliothèque de Nag Hammadi.

5. *Aiôn* signifie en grec « durée de temps » (lat. *aeuum*).

6. Sur le mandéisme (en araméen mandéen : *mandâ*, « gnose »), baptisme dualiste exaltant, au détriment de Jésus, la figure de Jean le Baptiseur, et dont la question des rapports avec le christianisme naissant fit jadis couler des flots d'encre, toute première approche dans P. HADOT, s.v., *Encyclopaedia Universalis*, nlle éd., 1994, t. 14, p. 422-423 ; synthèse récente d'E. LUPIERI, *I Mandei. Gli ultimi gnostici*, Brescia, 1993 (trad. anglaise, Grand Rapids, 2002). La secte aurait encore aujourd'hui quelques milliers d'adeptes dans les marais du Bas-Irak – mais qu'en est-il depuis 2003 ? –, en Iran et en diaspora.

7. Les deux séries de « présentations » ci-après décrivent sommairement quelques systèmes. Sans exhaustivité (ainsi, rien ne sera dit des séthiens ; sur eux, voir par exemple J.D. TURNER, Introd. citée *supra* n. 1, p. XXXVI-XLIII). Sans illusion, non plus, sur la valeur scientifique du procédé. Mais pour donner une idée de la complexité, et de l'étrangeté, de certaines conceptions.

8. Ouvrage classique d'A. von HARNACK, *Marcion. Das Evangelium des fremden Gottes*, Leipzig, 1923^{2} (trad. française, Paris, 2003, sans les annexes allemandes, mais avec quelques compléments originaux, en particulier une mise à jour thématique et bibliographique due à M. TARDIEU : « Marcion depuis Harnack », p. 420-561).

9. Le martyre de Pionios, presbytre catholique de Smyrne, aurait eu lieu sous Marc Aurèle selon Eusèbe (*HE* 4, 15, 47) ; il date en fait de Dèce.

10. P. de LABRIOLLE, *La crise montaniste*, Paris, 1913 ; *Les sources de l'histoire du montanisme. Textes grecs, latins, syriaques publiés avec une introduction critique, une traduction*

française, des notes et des « indices », Fribourg (Suisse), 1913 ; C. TREVETT, *Montanism, Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge, 1996.

11. Il serait trop technique de se demander comment les paléochrétiens conçurent cette « inspiration » – entendons : les rôles respectifs de l'écrivain humain et de Dieu dans la rédaction des livres bibliques. En un mot, il semble que, même s'ils affirment que la conscience de l'homme n'est pas oblitérée sous la motion divine, et s'ils ne méconnaissent pas les conditionnements linguistiques et culturels que l'exégèse littérale* a pour mission d'étudier, ils jugent surtout que c'est Dieu (ou l'Esprit saint, ou le Verbe) qui est l'*auteur* immédiat de l'Écriture.

12. Cette page d'Irénée constitue, semble-t-il, la plus ancienne attestation de la mise en relation, terme à terme, des quatre évangélistes avec les quatre « Vivants », qui devait rencontrer une telle fortune dans l'art. Mais la typologie n'est pas encore fixée dans sa forme classique. Le Lyonnais attribue bien à Matthieu l'homme et à Luc le taureau, mais il intervertit les attributions à Marc et à Jean : au premier, l'aigle et non pas le lion, et au second, le lion et non pas l'aigle.

13. Car de toute façon, pour les paléochrétiens, il n'est à la réflexion doctrinale d'assise que biblique. D'où d'ailleurs le recours aux *testimonia** – paradoxal en l'espèce, puisqu'il s'agit non pas d'utiliser la Bible en son intégralité, mais de la dépecer et parfois même de l'adapter.

14. A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, II^e^-III^e^ siècles. I. De Justin à Irénée. II. Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris, 1985.

15. Satan lui-même fut créé Ange de lumière ; selon, par exemple, le mythe qui affleure en Sg 2, 24 et dont se font écho Irénée, Tertullien, Cyprien, il tomba du fait de sa jalousie envers l'homme, introduisant le mal qui, ensuite, a pullulé dans le monde. Et si lui et ses séides sont damnés sans appel, c'est que leur refus les enferme dans la haine. Pour les anges comme pour les hommes, l'univers des « orthodoxes », contre le déterminisme gnostique, en est un de liberté.

16. M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, 1re éd., Paris, 1957 (rééd. 1969).

17. Œuvres de Méliton : éd.-trad. (avec Introd. et commentaire) par O. PERLER, *SC* 123, 1966. Plusieurs articles du même savant sur Méliton repris dans O. PERLER, *Sapientia et caritas. Gesammelte Aufsätze zum 90. Geburtstag*, éd. par D. VAN DAMME, O. WERMELINGER et F. NUVOLONE éd., Fribourg (Suisse), 1990.

18. Trad. PERLER, p. 79-81 (retouchée).

19. Les « impropères » (lat. *improperium*, pl. *improperia*) sont le chant douloureux de *reproche*, prêté au Christ montant vers la Croix, à l'adresse du peuple ingrat et rebelle.

20. L'*Aduersus Haereses* est en *SC* (éd. en 1 vol. de la traduction seule, hors coll., 3e éd., Paris, 1991) ; de même, la *Démonstration* : Introd., trad. (en latin et en français), notes par A. ROUSSEAU, *SC* 406, 1995 (remplace le no 62, 1959). – Pour une première approche : A. BENOÎT, *Introduction à l'étude de saint Irénée*, Paris, 1960 ; B. SESBOÜÉ, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*, Paris, 2000.

21. À la suite de Théophile d'Antioche, Irénée parfois donne à l'Esprit le titre de « Sagesse » (par exemple *Haer*. 2, 30, 9 ; 3, 24, 2 ; 4, 20, 1-4.9 ; 5, 36, 3).

1. M. SIMONETTI, « Il problema dell'unità di Dio a Roma » (*supra*, chap. 8, n. 2), p. 190-203 (de Théodote à l'auteur de l'*Élenchos*).

2. Les noms et les faits rapportés dans les deux paragraphes précédents proviennent du fragment, que cite Eusèbe (*HE* 5, 28), de l'ouvrage écrit par un anonyme « contre l'hérésie d'Artémas ».

3. M. SIMONETTI, « Sabellio e il sabellianismo », *Studi* (*supra*, chap. 8, n. 2), p. 217-237 (= *Studi storico religiosi* 4, 1980, p. 7-28).

4. On ne reviendra pas sur le cas d'Hermas. Mais il faut nommer Tatien, et deux auteurs que nous étudierons plus loin : l'auteur de l'*Élenchos* et Lactance.

5. C'est le cas de Novatien. On pourrait citer aussi Justin et Clément d'Alexandrie.

6. La réaction antimontaniste a pu de son côté jouer un rôle minimisant, contre un mouvement qui exaltait de façon indue les charismes : M. SIMONETTI, « Il regresso della teologia dello Spirito santo dopo Tertulliano », *Augustinianum* 20, 1980, p. 655-669. – Comme il est logique, la « carence » de la pneumatologie* s'accompagne souvent, chez les orthodoxes aussi, de traces de « christologie* pneumatique » (l'Esprit comme élément divin du Christ) : M. SIMONETTI, « Cristologia pneumatica », *Studi* (*supra*, chap. 8, n. 2), p. 23-51 (= *Augustinianum* 12, 1972, p. 201-232). Et celle-ci n'est pas très éloignée d'une « angélo-christologie* ». Tous théologoumènes* présents chez Hermas, on l'a vu, et dont l'archaïsme est patent.

7. *Hippolyte et Josipe. « Iosippos »* est le nom donné pour auteur de la *Chronique* par la tradition qui en conserve le souvenir.

8. Voir deux colloques tenus à Rome, en 1976 et 1989 : *Ricerche su Ippolito* et *Nuove ricerche su Ippolito* (sous la direction de M. SIMONETTI, avec la collaboration, pour le premier, de V. LOI).

9. A. BRENT, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension before the Emergence of Monarch-Bishop*, Leyde, 1995. – Les positions de BRENT ont un caractère outrancier et inacceptable, en dépit de la minutie de ses démonstrations (je partage les réserves de SIMONETTI, « Una nuova proposta su Ippolito », *Augustinianum* 37, 1997, p. 13-46) : quelles que fussent la souplesse des institutions ecclésiales et la diversité sociologique de la communauté romaine, l'épiscopat monarchique existait bel et bien à Rome au début du III^e^ siècle.

10. Josipe n'est qu'une erreur d'attribution, par les manuscrits, à Flavius Josèphe.

11. Il faut en particulier réserver le cas de la *Tradition Apostolique* : voir *infra*, chap. 13, Introduction.

12. Tel est le fruit des travaux de l'archéologue italienne M. GUARDUCCI. Aussi bien, cette révision résorbe une curieuse anomalie : la statue en ronde bosse d'un écrivain (vivant, ou mort récemment) formait, à cette haute époque, un *unicum* dans l'art chrétien.

13. J. LEBRETON, « Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du III^e^ siècle », *RHE* 19, 1923, p. 481-506 ; 20, 1924, p. 5-37.

14. Sur les aspects christologiques, cf. M. SIMONETTI, « Il problema dell'unità di Dio a Roma » (*supra*, chap. 8, n. 2), p. 203-215 (Novatien et Denys).

15. H.-J. VOGT, Coetus sanctorum. *Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche*, Bonn, 1968. Sur un aspect majeur de la doctrine de Novatien, voir P. MATTEI,

« Novatien, *De Trinitate* 31. Texte et traduction. Commentaire philologique et doctrinal », *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino* 20, 1996, p. 159-257. Édition récente du *De Trinitate*, avec Introd., trad. et notes (en espagnol) par C. GRANADO, coll. « Fuentes Patrísticas » 8, Madrid 1996.

16. Dans la lettre citée chapitre 6, Corneille fait du sacre de Novatien par trois évêques italiens tirés de leurs cités et préalablement gorgés de vin un récit burlesque qui en dit long sur le niveau moral et intellectuel de certains membres de l'épiscopat du temps.

17. Il est très probable que le tombeau de celui que ces partisans considérèrent comme un martyr ait été retrouvé à Rome, en 1932, dans une catacombe qui depuis porte son nom, vis-à-vis de la basilique Saint-Laurent-hors-les murs.

18. Des doutes tenaces ont longtemps pesé sur la paternité novatienne de l'*Ep*. 31.

19. Deux thèses françaises majeures : R. BRAUN, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, seconde éd. revue et augmentée, Paris, 1977 : J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, 1972. – Sur la rupture de Tertullien avec la *catholica*, voir P. MATTEI, « L'ecclésiologie de Tertullien. Bilan provisoire » (*infra*, chap. 13, n. 16).

20. On prétend souvent, sur la foi de Jérôme et d'une expression, de texte mal établi, contenue en *Apol*. 9, 2, et dont probablement Jérôme lui-même s'inspire, que son père aurait été centurion proconsulaire, c'est-à-dire centurion dans la cohorte prétorienne basée à Carthage. Détail rien moins qu'assuré, vu son étroite base documentaire.

21. En réalité, la formule *Credo quia absurdum* est inexacte. Le *De carne Christi* dit seulement, dans un paradoxe qui se souvient de la folie, selon Paul, de la Croix : « Il faut y croire, puisque c'est inepte », *Credibile est, quia ineptum est*.

22. Au point que l'on a souvent proposé de la confondre avec un jurisconsulte homonyme et contemporain, connu par le *Digeste*.

23. Éd.-trad. (avec Introd. et comm.) par J. BEAUJEU, coll. des Universités de France, Paris, 1964.

24. Sur Cyprien, toutes les questions historiques et doctrinales, voire littéraires, sont abordées par G. W. CLARKE dans les introductions et les notes à sa traduction de la *Correspondance* : *The Letters of St. Cyprian of Carthage* : vol. I (L. 1-27), *Ancient Chritian Writers* 43 (1984) ; vol. II (L. 28-54), *ACW* 44 (1984) ; vol. III (L. 55-66), *ACW* 46 (1986) ; vol. IV (L. 67-82), *ACW* 47 (1989). Sur l'ecclésiologie* de Cyprien, voir le vol *SC* 500 (*infra*, chap. 13, n. 16).

25. J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris, 1981, p. 39-52. – Éd. trad. (avec Introd. et notes) des *Instructiones* par J.-M. POINSOTTE, coll. des Universités de France, Paris 2009.

26. Éd.-trad. (avec Introd. et comm.) du livre 1 par H. LE BONNIEC et du livre 3 par J. CHAMPEAUX, coll. des Unversités de France, Paris, 1982 et 2007.

27. V. LOI, *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico preniceno*, Zurich 1970 ; P. MONAT, *Lactance et la Bible. Une propédeutique latine à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien*, 2 vol., Paris, 1982.

28. Ce que dévoile aussi un autre latin, non pas africain, mais pannonien, Victorin, évêque de Poetovio (auj. Ptuj, en Slovénie), martyr en 304 (cf. Jérôme, *Vir. Ill*. 74). Il eut, paraît-il, une forte activité exégétique, dont il reste un opuscule *Sur la construction du monde* (*De fabrica mundi*) et un *Commentaire sur l'Apocalypse*. Ce second ouvrage, à sa manière, est important : c'est le plus ancien commentaire biblique latin conservé, et il témoigne que les Occidentaux n'avaient pas envers l'*Apocalypse* johannique les mêmes préventions que bien des Grecs ; millénariste, il semble

ne pas méconnaître l'allégorisme origénien. Jérôme, qui déplorait que Victorin écrivît mal, et condamnait son millénarisme, a publié de l'ouvrage une recension corrigée. – Éd.-trad. (avec Introd. et notes) par M. DULAEY, *SC* 423, 1997.

1. Voir bibliog. du *Nuovo Diz. Pat*., t. 1, s.v. Et signaler deux articles : A. LE BOULLUEC, « Clément d'Alexandrie », dans R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. 2, Paris, 1994, p. 426-431 ; M. RIZZI, « Clemente Alessandrino », in *Origene. Dizionario* (*infra*, n. 3), p. 77-80 (axé sur l'étude de la place que tint Clément dans l'école alexandrine et par rapport à Origène).

2. La tradition philosophique appelait « *Protreptikos* (*logos*) » un *traité* destiné à *convertir* à la philosophie en tant que discipline de vie (grec *protrepein*, « tourner ») : ainsi l'ouvrage, portant ce titre, du jeune Aristote (perdu, sauf fragments) et, à l'imitation de celui-ci, l'*Hortensius* de Cicéron (perdu aussi ; connu indirectement, surtout à travers Augustin). Il est révélateur que Clément ait choisi, pour son apologie du *christianisme*, une étiquette aussi connotée.

3. Le classicisme (résolu et réactif) de la synthèse de H. CROUZEL, *Origène*, Paris, 1984, doit être corrigé par la lecture du livre, antérieur à lui, de P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris, 1977. Exposé exhaustif, par alphabet, des questions dans A. MONACI CASTAGNO, *Origene. Dizionario : la cultura, il pensiero, le opere*, a cura di –, Rome, 2000. Sur la relation d'Origène à la philosophie, G. DORIVAL, « Origène d'Alexandrie », *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. 4, Paris, 2005, p. 807-842. Traduction française, avec introduction, du *Traité des Principes* par M. HARL, G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC, Paris, 1976.

4. Cité note précédente.

5. On appelle « chaînes » des ensembles de citations patristiques, compilés dans les marges des bibles à l'époque protobyzantine et expliquant chaque verset. Cette littérature nous a transmis une foule de fragments d'œuvres perdues par ailleurs (pas seulement d'Origène) : fragments souvent gauchis, ou supposés, dont il s'agit de faire la critique avec rigueur.

6. Il s'agit, à la vérité, de la relation, retrouvée en 1945 dans un papyrus de Toura (Égypte), d'une dispute réelle qu'Origène eut, en « Arabie », à une date difficile à préciser (après 244 ?), avec un évêque nommé Héraclide, peut-être à identifier avec Bérylle de Bostra (*supra*, p. 123). Le dialogue porte sur les questions trinitaires et christologiques. Éd.-trad. (avec Introduction et notes) par J. SCHERER, *SC* 67, 1960 (SCHERER était le découvreur du texte, dont il publia l'*editio princeps*, au Caire, en 1949). Voir D. CLAUSI « Dialogo con Eraclide » in *Origene* (*supra*, n. 3), p. 111-114.

7. Je reprends ici *ad uerbum* les formules de H. de LUBAC, Introduction à l'édition traduite et annotée des *Homélies sur la Genèse*, SC 7bis, 1976, p. 10-12, spéc. p. 11.

8. M. SIMONETTI, « Il problema dell'unità di Dio in Oriente dopo Origene », *Studi* (*supra*, chap. 8, n. 2), p. 299-337 (= *RSLR* 25, 1989, p. 193-233).

9. *Remerciement à Origène* ; *Lettre d'Origène à Grégoire* : éd.-trad. (avec Introd. et notes) par H. CROUZEL, *SC* 148, 1969. Remises en cause de NAUTIN : *Origène*, p. 83-86 ; 154-161 ; 183-197.

10. M. SIMONETTI, « Aspetti della cristologia del III secolo : Dionigi di Alessandria », *Studi* (*supra*, chap. 8, n. 2), p. 273-297 (= *Bessarione*, Quaderno n. 7, 1989, p. 37-65).

11. G. BARDY, *Paul de Samosate*. *Étude historique*, nouvelle édition entièrement refondue, Paris, 1929 ; M. SIMONETTI, « Per la rivalutazione di alcune testimonianze su Paolo di Samosata », *Studi* (*supra*, chap. 8, n. 2), p. 239-271 (= *RSLR* 24, 1988, p. 177-210).

12. *Le Banquet* : Introd. et texte par H. MUSURILLO, trad. et notes par V. H. DEBIDOUR, *SC* 95, 1963.

13. NAUTIN, *Origène*, p. 99-154.

14. Il n'a pas paru utile de consacrer une notice à Eusèbe de Césarée, qui aurait été le pendant « grec » de celle sur Lactance. Car l'importance d'Eusèbe, pour sa triadologie* et sa théologie politique, n'apparaîtra qu'à Nicée (son origénisme en fera, dans les querelles trinitaires, un proche, modéré, d'Arius) et sous l'empire constantinien. Quoi qu'il en soit, à côté des œuvres historiques d'Eusèbe, on ne doit pas négliger, même s'ils semblent aux modernes avoir moins de poids, ses travaux d'érudition scripturaire (également dans la ligne origénienne) et d'apologétique, pour certains antérieurs à la « paix de l'Église ». Aussi bien Eusèbe, à tout considérer, ne fut pas d'abord un historien, et ne voulut pas l'être.

15. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 1973, p. 533-542, réimprimé dans *Patristique et Humanisme. Mélanges*, Paris, 1976, p. 321-330. Il faut cependant préciser et nuancer : au vrai, MARROU ne dit rien d'une influence d'Origène sur Arius ; à l'inverse, Alexandre d'Alexandrie, qui condamna Arius, était lui-même marqué par le prestigieux didascale : où l'on voit de nouveau combien la pensée de celui-ci fut complexe.

16. Sur le profil particulier du III^{e} siècle chrétien, un livre allemand de référence : W. WISCHMEYER, *Von Golgatha zum Ponte Molle. Studien zur Sozialgeschichte der Kirche im dritten Jahrhundert*, Göttingen, 1992 (coll. *Forschungen zur Kirchen-und Dogmengeschichte* 49).

17. Deux rapides introductions : F. DECRET, *Mani et la tradition manichéenne*, coll. « Maîtres spirituels » 40, Paris, 1974 (rééd., coll. « Points-Sagesses », Paris, 2005 – sans illustrations, mais avec mise à jour bibliog.) ; M. TARDIEU, *Le manichéisme*, coll. « Que sais-je ? », n^{o} 1940, Paris, 1981. Synthèse plus ample : H.-C. PUECH, *Le manichéisme. Son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1949.

18. Commode introduction par N. BALADI, *La pensée de Plotin*, Paris, 1970. Belle synthèse de P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, 2^{e} éd., Paris, 1973.

1. Bonne présentation (avec anthologie de textes traduits) : E. CATTANEO, *I ministeri nella chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, a cura di –, Milan, 1997. Mise au point toute récente : A. FAIVRE, « La question des ministères à l'époque paléochrétienne », in *Les Pères de l'Église et les ministères* (*supra*, chap. 6, n. 12), p. 3-38. Sur la dichotomie clerc/laïc : A. FAIVRE, *Les premiers laïcs, lorsque l'Église naissait au monde*, Strasbourg, 1999.

2. Éd.-trad. (avec Introd. et notes) par W. RORDORF et A. TUILIER, *SC* 248, 1978.

3. Présentation d'ensemble de cette littérature (intégrant la *Didachè* et faisant une bonne place à la *Tradition Apostolique*) par A. FAIVRE, « La documentation canonico-liturgique. Bilan et prospective » dans J.-C. FREDOUILLE et R.M. ROBERGE dir., *La documentation patristique. Bilan et prospective*, Québec-Paris, 1995, p. 3-41. Voir aussi ID., *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris, 1993, chap. V (p. 362-394) : « Retour aux sources : la documentation canonico-liturgique ». – Édition « manuelle » de la *TA* (textes latin ou rendus en latin), avec traduction franç., Introd. et notes, par B. BOTTE dans la coll. *SC* (2e éd, no 11bis, 1968).

4. Sur ces ministères dans l'Antiquité chrétienne, voir M. ALEXANDRE, « Des ministères féminins. Réalités contemporaines et mémoire d'autrefois », in *Les Pères de l'Église et les ministères*, p. 365-402.

5. Port oriental de Corinthe, sur le golfe Saronique.

6. Trad. TUILIER, p. 193s.

7. Nous réservons le cas des chorévêques : nous l'évoquerons, à dessein, au chapitre suivant, sous l'angle pastoral. De fait, il est difficile de situer le pouvoir des chorévêques par rapport à celui de l'évêque en titre. Mais aussi bien la question ne concerne que l'extrême fin de notre période : elle devait se poser surtout à partir du IVe siècle.

8. R. GRYSON, « Les élections ecclésiastiques au IIIe siècle », *RHE* 68, 1973, p. 353-404.

9. Sur la question du « ministre non ordonné » de l'eucharistie, voir P. MATTEI, « *Habere ius sacerdotis*. Sacerdoce et laïcat au témoignage de Tertullien *De exhortatione castitatis* et *De monogamia* », *RSR* 59, 1985, p. 200-221 (et bibliographie complémentaire, n. 34).

10. Sur les premiers pas de l'ascèse féminine et de la « virginité consacrée », exposé commode d'E. SCHULZ-FLÜGEL, dans Tertullien, *Le voile des vierges*, éd. traduite (avec Introd. et notes) par E. SCHULZ-FLÜGEL et P. MATTEI, *SC* 424, 1997, p. 62-87.

11. R. GRYSON, *Les origines du célibat ecclésiastique*, Gembloux, 1970.

12. Voir le livre d'Y. DUVAL, *Les chrétientés d'Occident* (*supra*, chap. 6, n. 14).

13. Cependant, en Afrique, et nommément en Numidie, au tout début du IVe siècle, les pièces relatives aux origines du donatisme témoignent d'une organisation primatiale appelée à subsister : l'évêque numide le plus ancien en charge était primat de la province ; et il avait le privilège d'être le premier consécrateur de l'évêque de Carthage (c'est d'ailleurs le mépris de ce privilège qui, en 308, fut le prétexte du schisme).

14. Le premier évêque romain à avoir utilisé Mt 16, 18-19, pour accréditer du reste non pas une primauté mais ses innovations pénitentielles, aurait été Calliste (217-222). L'hypothèse repose sur

l'identification à Calliste de l'évêque attaqué par Tertullien dans le *De pudicitia* (après 215) : ce qui n'est pas probable.

15. Voir le traité sur *L'unité de l'Église catholique* (chapitres 4-5, dans leur double rédaction). Cf. aussi la lettre 55 et celles du temps de la controverse baptismale.

16. Il y aurait à considérer aussi la doctrine d'Origène : voir, pour une première approche G. SGHERRI, art. « Chiesa », in *Origene. Dizionario* (*op. cit.*), p. 71-77. – Sur l'ecclésiologie* de Cyprien, qui est ici beaucoup sollicitée tant dans les conclusions partielles (théologie des ministères et de l'épiscopat ; théorie de la primauté romaine) que dans la conclusion générale (ontologie de l'Église), voir l'édition traduite (avec Introd. et notes diverses) du traité *L'unité de l'Église (De ecclesiae catholicae unitate)* par P. SINISCALCO, M. POIRIER, P. MATTEI, *SC* 500, 2006. Cette ecclésiologie* doit beaucoup, paradoxalement, à Tertullien. Sur l'ecclésiologie* de celui-ci, et ses rapports en l'occurrence avec Cyprien, voir P. MATTEI, « L'ecclésiologie de Tertullien. Bilan provisoire », in *Anthropos laïkos. Mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement*, édités par M.-A. VANNIER, O. WERMELINGER et G. WURST, Fribourg (Suisse), 2000, p. 162-178 ; « Regards inactuels sur une Église en mutation : Tertullien et les paradoxes de son ecclésiologie », *RSR* 75, 2001, p. 275-287 ; « Les frontières de l'Église selon la première tradition africaine (Tertullien, Cyprien, Anonyme *De rebaptismate*) » *RSR* 81, 2007, p. 27-47.

17. Voir déjà l'Église figurée sous les traits d'une femme âgée dans Hermas (*Pasteur*, Vision 1, 2, 2 ; Vision 2, 1, 3). Même conception de l'Église, créée « avant le soleil et la lune », dans l'homélie dite « Deuxième lettre de Clément » (14, 1-3).

1. On signalera dès ici une étude qui, pour ne toucher directement qu'un temps et une région précis, aborde cependant bien des questions étudiées dans ce chapitre : V. SAXER, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle. Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, 1re éd., Cité du Vatican, 1969.

2. Depuis Auguste, la Ville était divisée en 14 régions.

3. V. FIOCCHI-NICOLAI, F. BISCONTI, D. MAZZOLENI, *Les catacombes chrétiennes de Rome. Origine, développement, décor, inscriptions*, traduit de l'éd. originale italienne par J. GUYON, Turnhout, 2000.

4. Voir les recherches récentes d'É. REBILLARD, par exemple « *Koimètèrion* et *Coemeterium* : tombe, tombe sainte, nécropole », *MEFRA* 105, 1993, p. 975-1001.

5. Sur les différentes théories échafaudées (au regard du droit des associations à l'époque impériale, depuis la réglementation introduite par César et Auguste), ainsi que sur la solution aujourd'hui retenue, voir MUNIER, *L'Église dans l'Empire romain*, p. 271-274.

6. S. LÉGASSE, *Naissance du baptême*, Paris, 1993 ; A. BENOIT, *Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères*, Paris, 1953 ; V. SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au V^e siècle. Esquisse historique et signification d'après les principaux témoins*, 2e éd., Spolète, 1992.

7. Huiles à distinguer de celle, que bénissait l'évêque également, employée pour le réconfort et la guérison des malades (*TA* 5). Cet emploi, par onction ou ingestion, est comme la lointaine esquisse du « sacrement des malades » ; il ne se trouve pas autrement attesté dans l'Antiquité prénicéenne – hormis un texte de l'épître de Jacques (5, 13-16), de portée difficile à évaluer, et qui devait justement, plus tard, servir de lieu scripturaire audit « sacrement ».

8. R. JOHANNY éd., *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, Paris, 1976.

9. Trad. MUNIER, p. 309s. (retouchée).

10. Trad. BOTTE, p. 47s.

11. Cette conception du repas eucharistique comme ayant une valeur sacrificielle a peut-être des racines néo-testamentaires : voir 1 Co 10, 14s., où Paul met en parallèle, pour les opposer, l'eucharistie et les banquets sacrificiels païens.

12. Sur le culte des martyrs en Afrique, voir V. SAXER, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles. Le témoignage de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris, 1980.

13. *Infra*, n. 33.

14. À très peu d'exceptions près, toutes orientales : une inscription de Palmyre (IIe siècle) et une autre, de Doura (datable de 232), portent une croix. – Le fameux graffito du Palatin (retrouvé en 1857 ; IIIe siècle) représentant une silhouette d'homme devant un crucifié à tête d'âne, avec la légende, en grec, « Alexaménos adore (son) dieu », pose un problème mal résolu : s'agit-il vraiment d'une caricature (païenne) blasphématoire (cf. Tertullien, *Apol*. 16, 12) ?

15. Sur les questions étudiées dans cette section, voir R. MINNERATH, *Les chrétiens et le monde (I^er^ et II^e^ siècles)*, Paris, 1973.

16. Trad. MARROU, p. 63.65.

17. H. von CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche*, Göttingen, 1936. Voir aussi FREND, *Martyrdom…* (*supra*, chap. 7, n. 1).

18. Sur la sotériologie* paléochrétienne, livre classique de G. AULEN, *Christus Victor, la notion chrétienne de Rédemption* (traduit du suédois), Paris, 1949. Voir aussi L. BOUYER, *La Vie de S. Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, 2^e^ éd. revue et corrigée, Abbaye de Bellefontaine, 1977, App. A : « Cosmologie et démonologie dans le Christianisme antique », p. 181s.

19. Sur l'ascèse comme martyre continué ou préparé chez Cyprien, voir S. DELÉANI, Christum sequi. *Étude d'un thème dans l'œuvre de saint Cyprien*, Paris, 1979, p. 89-95.

20. Sur « L'Église et l'État dans le christianisme primitif », voir, de ce titre, le recueil de textes choisis et présentés par H. RAHNER (traduit de l'allemand par G. ZINCK ; textes latins et grecs traduits sous la dir. de C. MONDÉSERT et revus par P.-Th. CAMELOT), Paris, 1964, réimpr. 2010 (auteurs préconstantiniens : p. 25-66).

21. Sur cette question, une synthèse peu connue des lecteurs francophones : J. FERNÁNDEZ UBIÑA, *Cristianos y militares. La iglesia antigua ante el ejército y la guerra*, Grenade, 2000.

22. Trad. A. SIOUVILLE, *Hippolyte, Philosophumena*, rééd., Milan, 1988, p. 186s. (retouchée).

23. P. VEYNE, « La famille et l'amour sous le haut-empire romain », *Annales ESC* 38, 1978, p. 35-63 ; P. BROWN, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, traduit de l'anglais par P.E. DAUZAT et C. JACOB, Paris, 1995.

24. G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Bologne 1977. Présentation de ce livre important par C. MUNIER, « Divorce, remariage et pénitence dans l'Église primitive », *RSR* 52, 1978, p. 97-117 (repris dans *Autorité épiscopale et sollicitude pastorale. II^e^-VI^e^ siècles*, Variorum Reprints, Londres, 1991 ; voir sur ce recueil, et spécialement les articles relatifs au divorce, P. MATTEI, « Du divorce, de Tertullien, et de quelques autres sujets… Perspectives nouvelles et idées reçues », *RÉAug.* 39, 1993, p. 23-35).

25. Travaux classiques de B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda. Die Kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes*, Bonn 1940 ; C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, 2^e^ éd., Paris, 1982.

26. Les prétendus canons d'Elvire, s'ils étaient au-dessus du soupçon (*supra*, chap. 6, n. 18), donneraient, pour la fin de la période (et une région donnée), un tableau saisissant de ces compromissions, assumées : *flamines* (*i.e.* prêtres du culte impérial) chrétiens sacrifiant aux idoles, simples fidèles agissant de même, ou se livrant aux maléfices, ou exerçant des métiers interdits (cochers, mimes), etc.

27. Sur le millénarisme étudié dans le cadre de spéculations sur une périodisation de l'histoire, voir A. LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, Paris, 1964.

28. Trad. citée (*supra*, chap. 10, n. 20), p. 667.

29. L'archéologie n'atteste pas chez les chrétiens du III^e^ siècle l'emploi d'un dispositif en entonnoir, dans le couvercle des sarcophages, destiné à transmettre des libations (mais non pas des aliments solides) jusqu'à la bouche des corps enterrés. Elle le fait pour les IV^e^-V^e^ siècles, en Afrique : H.-I. MARROU, « Survivances païennes dans les rites funéraires des Donatistes », in

Hommages à J. Bidez et Fr. Cumont, Bruxelles s.d. (1949), p. 193-203, pl. VIII-IX, reproduit dans Christiana tempora. *Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*, EFR 1978, p. 225-237. Cette attestation tardive est fortuite. Mais elle attire l'attention sur le fait que, en général, la pratique du *refrigerium* dut être réactivée par l'entrée dans l'Église, après Constantin, de foules de Gentils – nonobstant, toujours, les autorités, catholiques du moins (cf. Augustin, *Confessions* 6, 2 [2]). – Sur le « menu » des banquets, voir C. VOGEL, « Le poisson, aliment du repas funéraire chrétien ? », *in* A. BENOIT-M. PHILONENKO-C. VOGEL éd., *Paganisme, judaïsme, christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique*, Mélanges offerts à Marcel Simon, Paris, 1978, p. 233-243. – Sur les pratiques funéraires dans l'Afrique chrétienne, voir SAXER, *Morts, Martyrs, reliques* (*supra*, n. 12).

30. Trad. P. MARASSINI, in *Écrits apocryphes chrétiens* I, p. 766-768.

31. Trad. J. AMAT, *SC* 417, 1996, p. 143s (retouchée).

32. H. LECLERCQ, art. « Abercius (Inscription d') », *DACL* 1, 1 (1907), col. 66-87 (texte grec, col. 69) ; W. WISCHMEYER, « Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm », *JbAC* 23, 1980, p. 22-47 (texte grec, p. 24-25). [La traduction imprimée ici est celle que donnent MESLIN-PALANQUE, « U2 », p. 168-169 – corrigée quant au nom de la cité natale d'Aberkios.]

33. A. GRABAR, *Le premier art chrétien (200-395)*, coll. « L'Univers des Formes », Paris, 1966 ; P. PRIGENT, *L'art des premiers chrétiens. L'héritage culturel et la foi nouvelle*, Paris, 1995. – Il ne sera question que d'arts plastiques. Nous ne dirons rien de l'architecture. Ni du chant, qui entre dans la liturgie ou la prière personnelle (voir ci-dessus), et qu'il est difficile d'appréhender dans sa réalisation proprement vocale et instrumentale : un papyrus d'Oxyrhynque (n° 1786) donne la notation d'un fragment d'hymne à la Trinité ; il peut remonter à la fin du III^e^ siècle (c'est le seul échantillon conservé, antérieur au IX^e^ siècle, de musique « byzantine » d'église ; il a été enregistré – de façon bien sûr conjecturale – pour la première fois en 1979 par l'*Atrium Musicae* de Madrid sous la direction de G. PANIAGUA, disque vinyle Harmonia Mundi HM 1015 [rééd. CD, 2000]).

34. On admet couramment aujourd'hui, d'une manière il est vrai peut-être trop restrictive, comme antérieurs à Constantin quatre ensembles de peintures romaines (Chapelle des sacrements et crypte de Lucine à Calliste ; Chapelle grecque et crypte de la *Velatio* à Priscille) ainsi qu'une quinzaine de sarcophages. Voir F. MONFRIN, « La Bible dans l'iconographie chrétienne d'Occident », *in* J. FONTAINE-C. PIETRI dir., *Le monde latin antique et la Bible*, Paris, 1985, p. 207-241, spéc. p. 216-217 (coll. « Bible de tous les temps », 2).

35. Symbolisme, art et catéchèse : M. DULAEY, *« Des forêts de symboles ». L'initiation chrétienne et la Bible (I^er^-VI^e^ siècles)*, Paris, 2001.

36. Au-dessus de la cuve : le Pasteur, Adam et Ève cueillant le fruit défendu. Mur nord : guérison du paralytique et Christ marchant sur les eaux. Mur sud : jardin paradisiaque ; femme puisant de l'eau (Samaritaine, ou Rébecca ?), David et Goliath, saintes femmes au tombeau.

1. Voir les *addenda* pour cette nouvelle édition p. 312.

Couverture : Paul Mattei, Le christianisme antique de Jésus à Constantin, Armand Colin